

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

WILSON LUCIANO ONOFRI

**DO NATURALISMO MORAL À SEMIÓTICA DOS VALORES NA FILOSOFIA
NIETZSCHIANA**

VITÓRIA

2018

WILSON LUCIANO ONOFRI

**DO NATURALISMO MORAL À SEMIOLOGIA DOS VALORES NA
FILOSOFIA NIETZSCHIANA**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia no Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo Orientador: Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner.

VITÓRIA

2018

RESUMO

O presente trabalho tem como objeto de investigação apresentar uma crítica ao âmbito propositivo do caráter naturalista do pensamento de Nietzsche referente ao naturalismo moral para em seguida mostrar como este aspecto propositivo do pensamento maduro do filósofo pode ser mais bem compreendido no âmbito de uma semiologia dos valores. Nesse sentido, reconstruímos as linhas mestras do itinerário naturalista, cuja finalidade precípua é a reversão do platonismo para depois passarmos à crítica das mais diversas abordagens do âmbito dessa linha exegética e seus respectivos tópicos, dentre os quais podemos destacar o problema do naturalismo substantivo, o naturalismo metodológico, a falácia naturalista, dentre outros. Ao final mostraremos como o programa de superação do niilismo só pode ser levado a cabo a partir da instrumentalização da noção de autogenealogia, inserindo o próprio autor como alvo de seu programa crítico, resultando numa semiótica dos valores.

Palavras-chave: moralidade, naturalismo, semiótica e valores.

ABSTRACT

The present work aims at presenting a critique of the propositional scope of the naturalistic character of Nietzsche 's thinking about moral naturalism and then shows how this propositional aspect of the philosopher' s mature thought can be better understood in the context of a semiology of values . In this sense, we reconstruct the main lines of the naturalist itinerary, whose main purpose is the reversion of Platonism, and then we make acritical analysis of the most diverse approaches within the scope of this exegetical line and its respective topics, among which we can highlight the problem of substantive naturalism, methodological naturalism, the naturalistic fallacy, among others. In the end we will show how the philosopher's critical program of putting the current values in question is instrumentalized in his task of "constructing" new values immanently.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1. O NATURALISMO MORAL.....	13
1.1. A CRISE DE IDENTIDADE DA FILOSOFIA E A INFLUENCIA DOS PROGRAMAS DE NATURALIZAÇÃO NEOKANTISTAS NO PENSAMENTO NIETZSCHIANO.....	13
1.1.1. A INFLUÊNCIA DE ALBERT LANGE.....	18
1.1.2. A INFLUÊNCIA DE SCHOPENHAUER.....	22
1.1.3. A INFLUÊNCIA DE AFRIKAN SPIR.....	24
1.2. A FUNÇÃO DA FISIOPSICOLOGIA E DO METODO HISTÓRIO NA NATURALIZAÇÃO DA MORAL.....	26
1.3. A VONTADE DE PODER NA CONSTITUIÇÃO DE VALORES NATURALISTAS.....	39
1.3.1. A NATURALIZAÇÃO DA MORAL NO TIPO NOBRE E NO TIPO ESCRAVO.....	49
2. CONSIDERAÇÕES SOBRE O NATURALISMO NIETZSCHIANO.....	59
2.1. O DEBATE NATURALISTA CONTEMPORÂNEO.....	59
2.1.1. O NATURALISMO DE BRIAN LEITER.....	60
2.1.2. O NATURALISMO DE PETER KAIL.....	67
2.1.3. O NATURALISMO DE JANAWAY.....	72
2.1.4. O NATURALISMO DE RICHARD SCHACHT.....	76
2.1.5. O NATURALISMO DE CLADEMIR ARALDI.....	79
2.1.6. O NATURALISMO DE ROGÉRIO LOPES.....	83
2.2. LIMITAÇÕES E PROBLEMAS DO NATURALISMO NIETZSCHIANO.....	86
2.2.1. DO NATURALISMO SUBSTANTIVO.....	87
2.2.2. DO NATURALISMO METODOLÓGICO.....	93
2.2.3. O PROBLEMA DA CAUSALIDADE.....	96
2.2.4. O PROBLEMA DA FALÁCIA NATURALISTA.....	103
2.2.5. DA TEORIA DA ABREVIACÃO DOS AFETOS.....	108
3. A SEMIÓTICA DOS VALORES.....	113

3.1. A MORA COMO PROBLEMA.....	114
3.2. AUTO GENEALOGIA E REIVINDICAÇÃO DE OBJETIVIDADE.....	119
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	125
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	127

INTRODUÇÃO

Como bem observou Richard Schacht, na abertura de seu artigo intitulado *O naturalismo de Nietzsche*, aparentemente na história da exegese da filosofia nietzschiana, o pensamento do filósofo está sempre na necessidade de ser resgatado de modos de assimilação em desacordo significativo com o seu próprio modo de pensar, tratando-se de um elenco de personagens que varia a cada 15 ou 20 anos¹. A mais marcante, sem dúvida alguma, foi o resgate de seu pensamento das eventuais associações com o nazismo. Posteriormente, tem-se a associação com o pensamento existencialista ao lado de Kierkegaard como um dos percursos desse movimento filosófico, e em seguida com a queda da fenomenologia e dos existencialismos, com movimento pós-estruturalista, que fora reconhecido amplamente como “renascimento de Nietzsche” na França nas décadas de 1960 e 1970².

Recentemente entrou em cena mais uma nova e problemática abordagem e ao mesmo tempo tão distinta das anteriores. Tem causado espanto aos pesquisadores do campo da filosofia nietzschiana que após tanto empenho para que o filósofo do eterno retorno fosse levado a sério nos círculos da filosofia analítica como mais do que um mero proto-pós-estruturalista, que chega a ser irônico que justamente nesses círculos ele comece a ser (mal) interpretado sob a bandeira cientificista do “naturalismo”³.

Scarlett Marton esclarece que, “por muito tempo e por razões diversas, os estudiosos da filosofia de Nietzsche pretenderam ignorar que suas questões foram ditadas, por vezes, muito mais pelas questões científicas de sua época que pelos problemas filosóficos”⁴, de modo que não é mais possível ignorar essa relação entre o pensamento de Nietzsche e as ciências de sua época, sejam quais forem os termos em que se pretenda abordar seu pensamento. Todavia, como alerta Viesenteiner, “não é

¹ Cf. SCHACHT, 2011, p.35.

² Cf. WOODWARD, 2016, p.106.

³ Cf. A fim de ilustrar a presente situação, consideramos as seguintes publicações: LEITER, Brian. *On morality*. New York, Routledge. 2015; JANAWAY, Christopher, *Beyond Selflessness*, Oxford University Press, 2007; SCHACHT, Richard. *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essay on Nietzsche's Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California press. 1994; JANAWAY, Christopher and ROBERTSON, Simon. *Nietzsche, Naturalism and Normativity*. Oxford University Press, 2012; CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on Ethics and Politics*. Oxford University Press, 2015; dentre diversos outros trabalhos, podemos citar ainda a publicação de “*Cadernos Nietzsche*” de nº 29 dedicado em toda a sua extensão ao tema do naturalismo, além de outras publicações isoladas em outras revistas acadêmicas brasileiras, aos quais tentaremos nos reportar no decorrer deste trabalho.

⁴ Cf. MARTON, 2011, p.114.

unânime, porém, a efetiva recepção de Nietzsche no campo semântico das ciências naturais em sua totalidade”⁵. Contudo, é certa sua consulta e posse de diversos materiais a respeito de temas oriundos das ciências naturais de sua época, fruto dessa efervescência científica vivida pelo século XIX, o que não é de se espantar que hoje vivamos o resgate dessa relação com os programas de naturalização.

É digno de nota mencionar que, apesar da dificuldade de conceituação, inclusive por não haver um naturalismo especificamente, mas toda uma variante desta corrente de pensamento⁶. Podemos afirmar que basicamente uma posição filosófica que se declare naturalista busca aproximar o pensamento filosófico aos resultados obtidos pela metodologia científica, conjugando os resultados filosóficos aos resultados das investigações das ciências, e refutando as posições da filosofia que se mostrem contraditórias em termos científicos.

Um dos pioneiros a alertar sobre os interesses do pensador da Basileia pelas ciências da natureza foi Charles Andler, apontando que desde muito cedo Nietzsche já se atentava aos problemas científicos, podendo datar que em 1868, nos trabalhos sobre Demócrito, concluíra que o pensamento grego já tinha inventado quase todas as hipóteses levantadas pela ciência moderna. Passou ainda a se dedicar à física geral, a química e a biologia em seus estudos⁷. Mostrando o papel que as ciências ocuparam no pensamento do jovem Nietzsche, Rogério Lopes salienta que o filósofo adquiriu a primeira edição da *História do materialismo* no ano de sua publicação (1866), de forma que sua correspondência possibilita precisar que em agosto de 1866 ele já havia lido seu exemplar e adotado os seus principais resultados⁸, sendo inclusive nessa obra em que ele teve contato com o pensamento de Darwin.

Elizabeth Förster-Nietzsche lembra que ele possuía em seu acervo bibliográfico pessoal a obra de Naegeli, *Entstehung um Begriffe der naturhistorischen art* e o livro de Oskar Schimdt, *Descendenzleher und Darwinismus*, publicados respectivamente em 1865 e 1873. Relata ainda que em 1869, se envolveu na discussão entre o caloroso darwinista alemão, Ernst Haeckel e os adversários do darwinismo, Karl Ernst von Baer, Ludwig Rütmeier e Karl Wilhelm von Naegeli, tomando partido destes últimos na

⁵Cf. VIESENTEINER, 2013, p.21.

⁶Cf. RITCHIE, 2012, p.11.

⁷Cf. MARTON, 2011, p.114.

⁸ Cf. LOPES, 2011, p.13.

discussão. Andler comenta que o abandono de Nietzsche do darwinismo se deu por conta do convívio com Rütmeier, lhe rendendo o transformismo, vertente esta muito combatida na época, como via interpretativa que o aproximou do pensamento do francês Lamarck e do inglês Cope. A ideia base que constituía objeto de sedução do transformismo ao jovem Nietzsche era a atribuição da vida à organização crescente do mundo inorgânico. Ademais, a ideia darwiniana de luta pela sobrevivência remontava apenas de forma unilateral, de modo que a luta pela sobrevivência para auto conservação, apenas faria sentido numa situação de penúria, ignorando uma situação de abundância, em que esta luta seria motivada pelo movimento de ampliação do poder, de modo que, não passaria essa visão darwiniana, apenas de uma transposição da teoria de Malthus ao reino animal⁹.

Para melhor elucidação deste ponto, nos remetemos ao parágrafo intitulado Anti-Darwin, de *Crepúsculo dos Ídolos*, em que Nietzsche escreve:

No tocante à célebre “luta pela sobrevivência”, até agora me parece apenas afirmada e não provada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida não é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo poder... Não se deve confundir Malthus com a natureza.¹⁰

Além disso, podemos nos reportar ao pequeno inventário dos principais cientistas influentes no pensamento de Nietzsche, realizado por Viesenteiner, ao qual ele destaca primeiramente a figura de Boscovich, quando em sua crítica ao atomismo materialista, ele assevera a inexistência do átomo, mas apenas a relação de forças em todo acontecer, o que será caro a Nietzsche na construção de sua ideia de vontade de poder¹¹.

Julius R. Mayer também influenciou Nietzsche com sua teoria das forças mecânicas e seu “princípio da eterna conservação de quantas de força”, em especial na teoria do eterno retorno do mesmo, com sua noção de universo fechado. De grande influência foi seu conceito de “explosão de força”, ou *Auslösung* em alemão, aparecendo como oposição ao “impulso de conservação”¹². Wilhelm Roux, com *Der Kampf der Theile in Organismus*, publicado em 1881, teve forte influência, sobretudo no tocante a seu conceito de organismo, ao qual é marcado por uma “luta interna” de

⁹ Ibidem, 2011, p.115 e 116.

¹⁰CI, IX, 14

¹¹Cf. VIESENTEINER, 2013, p.22.

¹²Cf. idem.

forças imanes e originalmente produtivas, sendo usado para legitimar o caráter funcional da unidade do corpo. Digno de nota é o caráter agonal dessa relação, remetendo-se a uma ideia de permanência do conflito numa provisoriedade do domínio de uma força determinada¹³.

Por fim, não podemos esquecer do contato de Nietzsche com os textos do astrofísico Johann Friedrich Zöllner desde 1872, com quem se solidarizou, em especialmente no que diz respeito à rejeição que sofreu por parte da comunidade científica pela crítica que fez ao “excesso sem sentido de experimentações” nos procedimentos das ciências naturais. Ademais, tem-se ainda a influência do conceito de “espaço”, que foi determinante nas leituras de Nietzsche, embora ele vá gradualmente se afastando da teoria de Zöllner¹⁴.

Compreendido isso, tem-se início a querela a respeito da abordagem naturalista mais adequada entre os pesquisadores dedicados a exegese da obra do filósofo, não se tratando de um problema referente apenas às coordenadas filosóficas do âmbito crítico de seu pensamento. Tal problema é radicalmente intensificado quando estendido ao polêmico âmbito propositivo normativo da filosofia nietzschiana, cujos critérios são estabelecidos no âmbito do naturalismo moral.

Nesse sentido, o presente trabalho tem como objeto de investigação a análise das características e limites do naturalismo moral na filosofia nietzschiana, para que ao final desta parte da investigação, seja apresentado os eventuais problemas e aporias dessa abordagem. Tendo como fio condutor de nossa investigação a respeito do naturalismo na filosofia nietzschiana o programa de reversão do platonismo, consideramos que o naturalismo é inapto para realização desse fim, de forma que tal projeto só pode ser alcançado pela própria imersão da noção de conceito na temporalidade do devir, resultando assim numa filosofia dos signos. Dessa forma, identificamos o âmbito propositivo da filosofia nietzschiana, não num naturalismo moral, mas numa semiologia dos valores.

Para tanto, dividimos o trabalho em três grandes capítulos que se referem respectivamente aos nossos objetivos gerais, a saber: a recepção do debate naturalista pelo jovem Nietzsche e a eventual reconstrução do naturalismo moral ao longo de sua

¹³ Cf. *Ibidem*, p.23.

¹⁴ Cf. *Idem*.

obra, o segundo capítulo referente ao debate naturalista contemporâneo onde é apresentada uma ampla discussão a respeito do estatuto filosófico do naturalismo nietzschiano, bem como suas eventuais limitações e problemas, e o terceiro e último capítulo onde são apresentadas as linhas fundamentais de uma semiologia dos valores e demonstrado algum sucesso no que diz respeito a reivindicação de objetividade moral.

Seguindo essa divisão estrutural, o primeiro capítulo buscou reconstruir a recepção do debate naturalista pelo jovem Nietzsche em meio a crise de identidade da filosofia diante o sucesso das ciências naturais aos quais nos reportamos as influências de Lange, Schopenhauer e Spir, bem como o posterior desenvolvimento de suas investigações a respeito da moralidade no período intermediário de sua obra no âmbito da eticidade dos costumes, levando em conta as noções de prazer e desprazer. O capítulo teve como ápice da explanação o enfoque ao endosso do filósofo à teoria da vontade de poder e a eventual identificação do naturalismo moral nietzschiano nos valores nobres e a recusa aos tipos escravos.

No segundo capítulo remontamos o debate naturalista contemporâneo no âmbito da filosofia nietzschiana com o intuito de apresentar os principais enfoques, para em seguida demonstrar os principais problemas e limitações dessa abordagem. Iniciamos o debate apresentando a interpretação de Brian Leiter, aquele quem iniciou a polêmica, seguindo por Peter Kail, até versões mais brandas com de Richard Schacht, Janaway, Clademir Araldi e Rogério Lopes. Em seguida, identificamos a problemática dessas abordagens em frentes argumentativas ao qual julgamos de difícil acomodação do pensamento nietzschiano, a saber: a exigência de um compromisso ontológico forte com o realismo, quando por meio da teoria da vontade de poder, se busca identificar o naturalismo moral nos valores nobres, indo na contramão da comunidade pesquisadora do pensamento nietzschiano que concede à teoria da vontade de poder um caráter interpretativo; o problema da causalidade que se refere a este mesmo compromisso realista forte, que não encontra ancoramento nos textos nietzschianos e o problema da falácia naturalista ao se buscar partir do âmbito descritivo de um mundo como vontade de poder expressa em valores nobres para o âmbito prescritivo.

No terceiro e último capítulo expomos as linhas mestras que caracterizam a filosofia nietzschiana como uma filosofia dos signos, quando o filósofo em sua crítica generalizada aos valores vigentes por meio de uma prática questionadora procura lançar

luz aos valores subjacentes às visões de mundo que demarcam o solo da modernidade. Partindo do pressuposto que palavras são signos da estrutura valorativa dos agentes, é possibilitado a Nietzsche perguntar quais são os valores que guiam a descrição de determinada visão de mundo, de forma que esse programa é radicalizado quando ele verte a crítica contra si mesmo, por força do caráter imanente de seu programa filosófico, resultando numa ferramenta filosófica denominada pelos intérpretes como autogenealogia. A ideia que nos guia é que a através dessa prática o filósofo pôde orientar sua crítica para além da moralidade dominante.

A metodologia do presente trabalho se pautou no labor exegético dos textos nietzschianos, em especial da obra publicada. Todavia, sempre que se mostrou necessário, se fez uso dos apontamentos póstumos a fim de esclarecer o sentido e uso dos aforismos, bem como também o apoio e debate com os intérpretes especializados do filósofo ou de temas afins. Buscou-se ainda, na medida do possível, alguma sistematização no manuseio dos aforismos, de forma a demonstrar um desenvolvimento no pensamento do filósofo, sobretudo, quando elegemos o programa de reversão do platonismo como fio condutor de nossas investigações.

1. O NATURALISMO MORAL

Neste capítulo iremos apresentar o naturalismo nietzschiano a partir da reconstrução do cenário filosófico de recepção do debate naturalista pelo jovem Nietzsche em meio à crise de identidade da filosofia diante o sucesso das ciências naturais aos quais nos reportamos às influências de Lange, Schopenhauer e Spir. Em seguida mostraremos como este debate influenciou sem programa filosófico de crítica ao pensamento metafísico no período intermediário de sua obra, fundado em suas investigações a respeito da formação da moralidade no âmbito da eticidade dos costumes ao fazer referência às noções de prazer e desprazer. Na última parte deste capítulo mostraremos o naturalismo da fase final do pensamento nietzschiano, em que a partir da entrada da teoria da vontade de poder em cena, o filósofo aponta como âmbito propositivo de seu pensamento os valores naturais do tipo nobre.

1.1. A CRISE DE IDENTIDADE DA FILOSOFIA E A INFLUÊNCIA DOS PROGRAMAS DE NATURALIZAÇÃO NEOKANTISTAS NO PENSAMENTO NIETZSCHIANO.

A filosofia nietzschiana, como qualquer outra filosofia, não se construiu de forma autônoma e independente, hermeticamente isolada da realidade histórica e social. Ao contrário, ela surgiu no contexto de determinado intervalo de espaço e de tempo bastante precisos. Foi numa época de profundas transformações que Nietzsche viveu e desenvolveu seu pensamento. A Europa do século XIX estava no auge de processos de importantes mudanças econômicas e sócio-políticas. A implantação da indústria e o surgimento de novos estamentos sociais possibilitaram o nascimento de novas formas de pensar e agir. Se de um lado o avanço técnico e a fé na razão marcavam o surgimento de um novo mundo, de outro, marcou a derrocada de todo um modo de vida e de uma determinada forma de filosofia, sobretudo, o idealismo alemão da tradição hegeliana.

Este contexto histórico foi objeto de reflexão durante toda vida de Nietzsche, aparecendo de diversas maneiras e nos mais variados momentos de seu itinerário filosófico. Um mundo marcado pela fragmentação generalizada e a fragilização não apenas das instituições, mas de toda normatividade subjacente aos mais elevados

valores são as características de um fenômeno que recebeu o nome de niilismo¹⁵. As promessas não cumpridas por uma modernidade inacabada resultou numa profunda

¹⁵Etimologicamente, a palavra niilismo, oriunda do latim se refere a “*nihil*”, traduzida por “nada”, se referindo ao exercício de reflexão que tem como objeto o nada enquanto problema filosófico, cuja dinâmica se opera na qualidade de um processo de declínio e instalação de tendências desagregadoras de valores nos mais diversificados âmbitos da cultura, deixando para o homem apenas o sentimento de desolação diante a incerteza e a precariedade de um mundo consumido pelas forças da negatividade e abandonado a própria sorte pelos deuses do espírito de seu tempo. Embora seja de opinião comum na reconstrução do fenômeno que os dois fundadores e principais teóricos sejam Dostoiévski e Nietzsche, respectivamente relacionados ao âmbito da literatura e filosofia, o uso da palavra é mais antigo, tendo sido o escritor Ivan Turguêniev o primeiro a reivindicar a sua paternidade no âmbito da literatura, hoje sabe-se com base em estudos lexicográficos que é uma situação muito mais presumida do que real, conforme esclarece Volpi (VOLPI, 2012, p.11). Em sua autobiografia ele afirma ter criado o termo “niilista” no romance pais e filhos (Otcy i deti, 1862), como definição da forma de pensar do protagonista do romance. A trama do romance se desenvolve na Rússia de 1859, tendo como tema o conflito entre gerações: uma inspirada nos ideais humanistas tradicionais; e a outra rebelde, materialista e sem ilusões. O representante dessa jovem geração é Bazarov, um médico recém-formado que em visita a um amigo que o recebe na casa de campo, cujo estilo de vida ocioso e indiferente às coisas do mundo dessa família logo o desagradou, censurando-os por isso. Fazendo com que a família se pergunte se seria Bazarov um contestador dos valores e da ordem social vigentes, um “niilista”, aceitando ele o título de bom grado (VOLPI, 2012, p. 11 e 12). Apesar de possuir o mérito de ter popularizado a ideia do niilismo, o próprio Turguêniev desconhecia a existência mais remota da terminologia. Um bom exemplo disso é a figura do romancista e dramaturgo alemão Karl Ferdinand Gutzkow (Die Nihilisten, 1853) que já havia polemizado com Schopenhauer a respeito da questão sobre o compromisso social do escritor, isso se não mencionarmos a figura do crítico romântico russo N.I. Nadezhdin, com seu artigo intitulado “A reunião dos niilistas” de 1829. Atualmente, pelas realizações de pesquisas no campo da história conceitual, é sabido que a origem da ideia se situa em momento bem mais antigo, já nas discussões de Agostinho, na obra de Valter de São Vitor ou mesmo o uso na cultura francesa, na época da revolução para designar os que não eram nem contra nem a favor dessa. Dentre os motivos que levaram o filósofo da Basileia a se debruçar sobre o tema foram as leituras de Paul Bourget, Dostoiévski e Turguêniev. No que se refere a Dostoiévski, a sua influência no pensamento de Nietzsche é com certeza a mais famosa e conhecida tanto pelos estudiosos como pelo público em geral, e que de fato demandaria um estudo a parte sobre o caso, todavia nos reportamos a declaração do próprio Nietzsche, na carta de 23 de fevereiro de 1887 endereçada a Overbeck, em que ele conta sobre a descoberta do romancista: Algumas semanas atrás, eu, pessoa ignorante que não lê “revistas”, nem tinha ouvido falar dele! Passando por uma livraria, vi por acaso o Esprit Souterrain, um livro dele que acabava de ser traduzido para o francês (aliás, também casualmente descobri, com 21 anos, Schopenhauer e, com 35 Stendhal!). O instinto de afinidade (ou como devo chama-lo?) se fez sentir imediatamente, minha alegria foi extraordinária... (Nietzsche, 1986: VII,27, apud VOLPI, 2002, p.45). Embora pouco se tenha falado ou escrito sobre a influência da obra de Paul Bourget (1852 – 1935) no pensamento de Nietzsche, até pelo fato de se tratar de um romancista e crítico literário não muito conhecido, mas com certa importância na história da literatura da França, esta com certeza é marcante. Seu mais famoso livro é *Le Disciple* de 1889, cuja história trata de um jovem estudante que é iniciado por seu professor de filosofia, onde se reconhece a figura de Taine, com quem Bourget se formara, e tendo depois se afastado precisamente por causa deste romance. Bourget ganhou destaque como crítico literário por uma série de artigos publicados em que descrevia os traços marcantes da literatura do final do século, onde procedia a análise da sociedade da época recorrendo a categorias de crescente circulação, tais como “decadência”, “pessimismo”, “niilismo” e outros. Sua crítica literária consistia em descrever a transição da última fase do romantismo francês para a modernidade, observando nas tendências que predominavam na literatura decadentista os reflexos das transformações sociais pelo prisma do que ele chamou de “método psicológico, resultando na constatação de processos de decadência e desagregação da malha social, impulsionadas pelo estilo de vida cosmopolita. Grosso modo, Bourget identifica o problema de sua época com o pessimismo e o niilismo da literatura que vigorava, levando-o a concluir que não existe cura para esse mal instalado, de forma que se deve aceitá-lo junto com os valores estéticos que daí decorrem. Ademais, é digno de nota que como há muito sugerido, e conforme se demonstrou por meio de provas contundentes numa pesquisa citada por Mazzino Montinari, Nietzsche estudou atentamente a teoria da decadência esboçada por Bourget, não se remetendo apenas à utilização do conceito de forma indireta, mas havendo inclusive referência explícita ao crítico francês em seus fragmentos póstumos (VOLPI, 2009, p.53). Tal fato também é constatado por Müller-Lauter em

crise de valores, sobre as quais não era mais possível retornar ao estado de inocência, nem as respostas que surgiram foram satisfatórias. O niilismo batia à porta agora desse novo mundo, levando-o a dissolução pelos mesmos imperativos que o ergueu.

Embora não tenha sido identificado por esse nome desde o início das investigações do filósofo, hoje é consenso entre os exegetas que o niilismo e a exigência de uma saída normativa para além da moralidade platônico cristã é o tema que perpassa e para qual confluem todas as questões levantadas por Nietzsche.

Assim, nos importa nesse momento explicitar como o naturalismo moral apareceu para Nietzsche como recurso hábil a dar conta desse processo de desagregação normativa que constituiu o advento do niilismo. Para isso, será necessário remontar o contexto de formação do jovem Nietzsche, não apenas para elucidar essa questão, mas também para corrigir alguns equívocos.

Até muito recentemente prevalecia entre os interpretes da filosofia nietzschiana a tese sobre a primeira ruptura significativa ocorrida em seu pensamento, reportando-se a publicação de *Humano, demasiado Humano*, no ano de 1878, em razão da revisão do estatuto epistemológico da metafísica, cuja reflexão remonta ao ano de 1876.

Conforme estabelece essa tese hegemônica, esta revisão teria se dado pela desilusão do jovem Nietzsche com o projeto wagneriano, e o eventual agravamento de sua saúde. Esse episódio fez com que interrompesse sua atividade docente e buscasse refúgio em Sorrento¹⁶, no Sul da Itália, onde a companhia diária do seu amigo Paul Rée é apontada como causa de sua conversão à forma científica de filosofar, de modo que

referência à Charles Adler, ao dispor que o uso que Nietzsche faz da palavra niilismo é oriunda de suas leituras da obra de Paul Bourget, em especial da obra *“Essais de Psychologie Contemporaine”*, ao diagnosticar a origem dessa náusea em relação ao mundo na desproporção entre as necessidades dos modernos que brotam com o desenvolvimento, e as insuficiências da realidade circundante, ao qual faz Nietzsche descobrir em Bourget, um espírito que lhe é aparentado (MÜLLER-LAUTER, 2011, p.123). Todavia, o horizonte aberto por Bourget não pareceu amplo o suficiente para o filósofo da Basileia, não lhe sendo também satisfatória a afirmação dessa discrepância entre necessidade e realidade vivenciada para o surgimento desse espírito de negação da vida, embora para Nietzsche a questão também se apresentava em como diagnosticar o mal de seu tempo e como desenvolver uma teoria da “décadence”.

¹⁶ Para maiores detalhes a respeito da viagem de Nietzsche à Itália, sugerimos aqui a obra de Paolo D'Iorio, cujo título na edição brasileira ficou adaptado como *Nietzsche na Itália, A viagem que mudou os rumos da filosofia*. Esta obra reconstrói a primeira grande viagem de Nietzsche ao estrangeiro, acontecendo em meio a graves sofrimentos físicos e morais. Nesse contexto, além da enfermidade, agora com 32 anos, Nietzsche começaria a se lamentar por ter aceitado muito a cátedra de professor na Universidade da Basileia (Cf. D'IORIO, 2014, p.9)

Nietzsche fosse obrigado a revisar seu credo metafísico schopenhaueriano e se deslocar para uma filosofia iluminista, antimetafísica e cética.

Considerando apenas o conjunto de textos efetivamente publicados por Nietzsche na primeira metade da década de 70, esta tese parece imbatível em sua descrição, de modo que Nietzsche apenas teria despertado de seu sono dogmático por volta de 1876, parafraseando aqui a narrativa da situação experienciada por Kant.

Todavia, o crescente contato por parte dos estudiosos com as notas póstumas, escritos inéditos, apontamentos destinados à atividade docente, correspondência do filósofo e o conhecimento de suas fontes e interlocutores, gradativamente tem colocado em xeque a tese hegemônica. A consideração dos póstumos e da correspondência de Nietzsche permite estabelecer de forma conclusiva que não há diferença substancial entre o período de sua juventude e a fase dita intermediária, no que diz respeito ao estatuto epistemológico do discurso metafísico, nos obrigando a datar seu despertar do sono dogmático ao ano de 1866¹⁷.

Há um ganho no debate quando se reflete a respeito ao período de ruptura de Nietzsche com o pensamento metafísico, vale lembrar das lições tidas em Bonn, referentes aos anos de 1864 a 1865, com seu mestre Friedrich Ritschl. Segundo Charles Andler¹⁸, Ritschl era um puritano da ciência, de modo que não concebia que se entrasse numa investigação científica com uma fé que antecipadamente já falsificasse os resultados da empreitada. Este fato a respeito da influência científica de Ritschl nos faz pensar ainda que a pretensa guinada metafísica do período de elaboração do *Nascimento da tragédia* não leva em conta o âmbito empírico no qual o estudo se assenta.

Diante a riqueza de material surgido a respeito das leituras de Nietzsche no final da década de 60 e início da década de 70¹⁹, leva-nos a concluir por sua ocupação intensa com as ciências naturais e a teoria do conhecimento. Isso faz com que remontemos o contexto de formação do jovem filósofo em meio aos debates sobre a crise de

¹⁷ LOPES, 2008, p.29

¹⁸ Cf. ANDLER, 2016, p.347.

¹⁹ É digno de nota mencionar que Raoul Richter possui o mérito de ter sido primeiro a colocar em xeque a tese segundo a qual a produção intelectual do jovem Nietzsche se encontraria sob influência de uma concepção metafísica dogmática herdada de Schopenhauer, contestando assim a tese hegemônica de ruptura. Richter inauguraria uma linha de interpretação que só seria retomada setenta anos depois por Jörg Salaguarda em dois artigos de 1978 e 1979 dedicados à relação entre Lange e Nietzsche (Cf. LOPES, 2008, p.34-36).

legitimação da filosofia, em especial, no hiato entre a queda do idealismo hegeliano e o início dos programas de naturalização ocasionados pelo sucesso das ciências.

A consciência científica do período pós-idealista foi sustentada na Alemanha principalmente pelo ataque que se tornou comum depois de 1830 sobre a filosofia da natureza romântica e idealista. A filosofia da natureza de Hegel, em particular, era geralmente considerada como um exemplo horrível das aberrações da especulação filosófica, e foi tomada como motivo de afirmação de que agora era finalmente o momento de deixar a filosofia em geral sozinha e prosseguir o avanço da Ciência. Embora as origens da consciência histórica e científica corram aqui em paralelo - a rejeição de Hegel em ambos os casos teve um significado paradigmático.²⁰

A consciência científica do período posterior ao idealismo na Alemanha da qual Nietzsche recepcionou o debate, fora marcado por constantes ataques a filosofia da natureza, em especial a filosofia da natureza hegeliana. Após a morte de Hegel, o último grande idealista alemão, e o respectivo recuo de seus alunos, a filosofia da natureza desse filósofo caiu rapidamente no descrédito, passando a ser reportada apenas como um arsenal de péssimos exemplos resultantes de horríveis aberrações especulativas, como escreveu Schnädelbach. Este episódio levou muitos a afirmarem que por este motivo já era hora de abandonar a filosofia idealista e deixar com que a ciência prossiga sozinha em suas conquistas e avanços²¹.

Schnädelbach adverte que, vista a questão apenas por esta perspectiva, é possível ter a impressão de que apenas com a morte de Hegel que a investigação empírica sobre a natureza finalmente encontrou a liberdade após longo tempo aprisionada nas garras da vã especulação e alcançou a forma como modernamente é concebida. Todavia, trata-se de uma realidade diferente.

Certamente, na Alemanha da época de Goethe, assim como em outros lugares, as ciências da natureza ainda não eram unificadas, entretanto, a influência do romantismo e do idealismo é superestimada, de modo que os cientistas alemães trabalhavam praticamente imperturbáveis aos impulsos filosóficos, participando ativamente do desenvolvimento das ciências no ocidente em seus principais debates. No entanto, vale ressaltar que a relação recíproca entre filosofia e ciência na Alemanha não deve ser

²⁰The scientific consciousness of the post-Idealist period was underpinned in Germany mainly by the attack which became commonplace after 1830 on the Romantic and Idealism nature-philosophy. Hegel's nature-philosophy in particular was generally regarded as a horrible example of the aberrations of philosophical speculation, and was taken as a motive for affirming that it was now finally time to leave philosophy in general well alone and to pursue the advance of Science. Although the origins of the historical and the scientific consciousness here ran in parallel – the rejection of Hegel in both cases had a paradigmatic significance. (SCHNÄDELBACH, 1984, p.76).

²¹ Cf. SCHNÄDELBACH, 2009, pp. 76 e 77.

considerada superada, uma vez que é justamente no momento posterior que essa relação volta a ganhar força, tornando-se fluida²² as fronteiras entre esses dois ramos do saber²³.

É possível já nesse período, vislumbrar uma guinada radical dos movimentos de naturalização, cujo objetivo era divulgação generalizada e popularização dos resultados oriundos das ciências naturais, com o intuito de fomentar a difusão de uma visão de mundo estritamente materialista. De outro lado, havia uma visível crise de identidade da filosofia em razão da indeterminação de seu objeto de investigação diante esses referidos avanços das ciências naturais e históricas, além do predomínio do ceticismo entre os filósofos a respeito na possibilidade de identificar critérios racionais na orientação de escolha entre visões de mundo concorrentes²⁴. Tratou-se de um período marcado por um cenário de constantes disputas intelectuais entre diversas correntes de pensamentos, cujo debate diz respeito precipuamente as condições de legitimidade da atividade intelectual de uma forma geral, bem como dos demais empreendimentos cognitivos tomados em particular. A estratégia encontrada pela filosofia acadêmica desta época fora essa revisitação à filosofia kantiana²⁵.

Como uma resposta moderada a esta guinada radical do naturalismo, os primeiros programas sistemáticos de naturalização do transcendental foram formulados na segunda metade do século XIX, durante os anos de formação do jovem Nietzsche. Dentre estes programas, destacamos três que foram fundamentais na recepção do debate por Nietzsche e cujas teses foram marcantes para seu programa filosófico propriamente dito.

1.1.1. A INFLUÊNCIA DE FRIEDRICH ALBERT LANGE

Nietzsche adquiriu a primeira edição da *História do materialismo e a crítica do seu significado para o presente* de Friedrich Albert Lange, no ano de sua publicação em 1866, não se sabendo ao certo quando teve contato com a segunda edição, em dois

²² Cumpre esclarecer que ao contrário do que possa parecer, essa fluidez das fronteiras entre esses dois ramos do saber não partiu unicamente do lado da filosofia em sua luta pela sobrevivência, mas também dos mais ilustres cientistas da época, que se mostravam insatisfeitos com as interpretações dogmáticas dos resultados de suas próprias atividades, e que buscavam alternativas a visão de mundo materialismo que fossem compatíveis com estes resultados. Herman Helmholtz contribuiu nesse sentido, reinserindo Kant nos debates epistemológicos da época, ao interpretar os resultados empíricos de suas investigações no âmbito da fisiologia dos órgãos sensoriais, em sua tese das inferências inconscientes, confirmando as teses kantistas e definindo as estratégias dessa reatualização que mais tarde seriam adotadas por Lange. Helmholtz destacou os méritos de Kant como cientista natural e afirmou que a discórdia entre filosofia e ciência era apenas uma contingência histórica (Cf. LOPES, 2011, p.316).

²³Cf. SCHNÄDELBACH, 2009, pp. 76 e 77.

²⁴Cf. LOPES, 2011, p.314.

²⁵ Cf. MATTIOLI, 2013, p.323.

volumes dessa obra. Todavia, a partir da correspondência do filósofo, é possível afirmar que até agosto do ano de publicação, ele já havia lido e adotado os principais resultados. Como observa Lopes, “não há muita dúvida de que foi a *História do materialismo* que introduziu Nietzsche nos principais debates científicos de sua época”²⁶. Um caso paradigmático foi a recepção nietzschiana do darwinismo. Seu primeiro contato com as teorias de Darwin foi por meio de Lange, embora seja um exagero dizer como querem alguns interpretes, como Stack e Mittasch, que sua visão sobre este tema tenha sido determinada por esta leitura²⁷.

A influência da obra de Lange no pensamento de Nietzsche é tamanha que parte dos intérpretes, embora constituam a tradição não hegemônica, advogam a tese de que o filósofo da Basileia seria herdeiro legítimo do programa filosófico formulado por Lange nessa obra²⁸.

Podemos perceber assim que o mérito do materialismo para Lange estaria em ter se estabelecido historicamente como história do rigor metodológico, definido pela sobriedade e economia de seu vocabulário. Fazendo um balanço sobre os resultados das especulações filosóficas dos antigos, a vantagem do materialismo, que teria como expoentes Demócrito e Epicuro, estaria no fato de terem elaborado uma visão de mundo marcada pela regularidade e legalidade de seus axiomas, todavia, sob o preço da exclusão de todo o arbitrário. O materialismo pode então estabelecer o axioma da inteligibilidade do mundo da experiência mediante a recondução da diversidade do fenômeno à redução simplificadora dos seus elementos constitutivos (átomos) e a regularidade comportamental.

Essa visão de mundo consubstanciada na vertente materialista criou as condições para a passagem histórica natural da especulação filosófica sobre os axiomas para o âmbito de uma cultura notabilizada pelo progresso no campo das ciências positivas. A formação de um *ethos* científico, remetido à cultura Alexandrina, consolidou-se na aquisição de uma variedade de virtudes epistêmicas e procedimentos metodológicos no interior das respectivas áreas das ciências. Isso permitiu estabelecer uma certa continuidade entre a especulação materialista dos gregos e as ciências modernas pela mediação da cultura. Esta tese sobre o significado histórico da cultura Alexandrina

²⁶ Cf. LOPES, 2011, p.17.

²⁷ Cf. Idem.

²⁸ Lopes destaca pelo menos três interpretes: Raoul Richter, Jörg Salaquarda e George Stack. Cf. LOPES, 2011, p.14.

também está presente em Nietzsche ²⁹e aparenta ser de solo comum na filologia alemã representada por Ritschl³⁰.

Embora no *Nascimento da tragédia*, Nietzsche opte por seguir a tese da identidade da cultura científica com a cultura Alexandrina, ele parece recusar a tese langeana de que essa cultura seria desdobramento natural da especulação atomística. O filósofo da Basileia compreende o papel decisivo que teve Sócrates no fornecimento de uma justificação de ordem metafísica para a atividade teórica, contornando o pessimismo prático e infundindo no espírito o entusiasmo pela busca da verdade³¹. Com isso seria possível mobilizar as energias do homem a serviço do conhecimento pela vinculação de valores morais na busca do saber, impulso este que a sóbria visão materialista do mundo não poderia oferecer³².

Sobre esta variante heterogênea da filosofia transcendental de Lange, podemos constatar uma aproximação com a versão schopenhaueriana, no sentido de que ambas defendem que determinados elementos cognitivos são transcendentais, isto é, são condições de possibilidade para experiência empírica em geral, mas que, todavia, não se fazem seguir pela reivindicação da filosofia kantiana de existência de um método transcendental para identificar e deduzir esses elementos. Schopenhauer acredita que por serem justamente condições de possibilidade, estes elementos não se submetem a nenhum procedimento de prova, sendo itens das quais se tem acesso imediato por simples intuição, ao passo que Lange entende que estes elementos são obtidos por meio de investigação empírica convencional.

²⁹ Cf. LOPES, 2011, p.321-322.

³⁰ É imperioso mencionar que Nietzsche, assim como Lange recebeu o essencial de sua formação científica sob a supervisão e aconselhamento de Ritschl na Universidade de Bonn. Lopes constata, pela confissão em cartas a gratidão e o débito de Lange para com a Escola de Filologia de Bonn e para com seu mestre Ritschl pelo cultivo das virtudes epistêmicas (Cf. LOPES, 2008, p.41). Ainda no que diz respeito a relação de Nietzsche com seu mestre, convém destacar que se tratou nessa mesma medida de uma relação de proximidade e débito intelectual conforme pode-se ver numa carta de 19 de dezembro endereçada a Cosima Wagner, quando da morte do mestre “Devo a ele o único benefício importante que recebi na vida, minha cátedra de filologia na universidade na Basileia: devo-a à sua liberdade de pensamento, ao refinamento de espírito e à sua generosidade para com os jovens...” (Cf. D’IORIO, 2014, p.66). Podemos ver que a proximidade entre Nietzsche e Lange é muito maior do que poderia aparentar da mera leitura da primeira edição da *História do materialismo* conforme consta na correspondência de agosto de 1866, em que diz que Nietzsche já havia lido a obra e adotado seus principais resultados (Cf. LOPES, 2011, p.13)

³¹ Cf. NT 15.

³² Aqui talvez já possamos vislumbrar o germe da hipótese da lógica niilista manifesta na vontade de verdade, que tudo sacrifica na busca da verdade a qualquer preço (Cf. GIACOIA, 2013, p.224)

De uma forma geral, no que diz respeito ao materialismo, as principais teses de Lange podem se resumir nos seguintes critérios: quanto ao método ou estratégia cognitiva deve ser cultivado e fomentado, todavia, enquanto posição epistemológica ele está refutado; seu fundamento ontológico é indemonstrável, de forma que a visão de mundo que dele provém deve ser moderadamente combatida.

No que diz respeito à estratégia cognitiva, é possível afirmar que o rigor e a sobriedade do vocabulário científico acabaram por exercer profunda influência sobre Nietzsche. Essa influência se manteve durante toda a sua vida, de modo que ele mesmo a colocou como norte para quem procurasse se engajar na investigação filosófica, conforme podemos ver no aforismo a seguir:

Na Europa de hoje, a sensibilidade moral é tão sutil, tardia, múltipla, excitável, refinada, quanto a “ciência moral” que lhe corresponde é ainda jovem, incipiente, tosca e rudimentar – um atraente contraste, que às vezes se faz visível e toma corpo na pessoa mesma de um moralista. Considerando aquilo que designa, a expressão “ciência moral” resulta demasiado arrogante e contrária ao *bom* gosto: o qual é sempre gosto antecipado pelas palavras mais modestas. Deveríamos, com todo o rigor, admitir o que se faz necessário por muito tempo, o que unicamente se justifica por enquanto: reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem - e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva - como preparação para uma *tipologia* da moral. Sem dúvida: até agora ninguém foi tão modesto a esse ponto. Tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a *fundamentação* da moral - e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como “dada”. Quão longe do seu tosco orgulho estava a tarefa descrita, aparentemente insignificante e largada no pó e na lama, embora para realizá-la não bastassem talvez os sentidos e dedos mais finos e delicados [...] ³³

Nesse aforismo, o filósofo chama atenção à falta de rigor científico com que é dado o tratamento a uma pretensa “ciência moral”. A forma como o orgulho dos moralistas em seu engajamento nesta “ciência” os impede justamente de compreender o modo sutil com que as ciências trabalham. A meticulosa e necessária tarefa de coleta de dados e formulação conceitual é deixada de lado, em favor de uma aparente tarefa mais elevada de fundamentação a uma moral tida como dada.

Falta a esses moralistas o olhar da suspeita a respeito do objeto que investigam. A sobriedade deu lugar à empolgação, os levando a se precipitar sobre um falso problema; bem como a economia de vocabulário foi abandonada em função de uma análise

³³ABM 186

verborrágica que tornou cada vez mais nebuloso o seu objeto. Nesse sentido, vemos no pensamento nietzschiano uma clara influência no respeito das estratégias cognitivas.

No que diz respeito à posição epistemológica do materialismo, este tem sua justificação inviabilizada devido ao caráter de circularidade com que opera as representações. É inevitável em dado momento a conversão do materialismo em idealismo, estabelecendo assim um limite à dinâmica da cognoscibilidade. Assim, por mais que se procure remontar a estrutura da apercepção nos termos da fisiologia como função de um organismo de desenvolvimento natural, objeto da biologia, e esta é por sua vez pautada pelas leis mecânicas objeto da física; em última instância, todo este processo é resultado de uma organização mental, fazendo com que retornemos ao terreno do idealismo.

O que é o corpo? Qual é a matéria? O que é o físico? E a fisiologia de hoje, bem como a filosofia, devem nos responder essas questões, que essas são apenas nossas idéias; noções necessárias, noções de acordo com as leis naturais, mas, afinal, não as próprias coisas.

A consequente visão materialista imediatamente se transforma em uma consequente idealista³⁴.

Pelos estudos da obra de Lange é possível perceber que Nietzsche tinha plena consciência dos problemas das teses materialistas. A forma como o materialismo se converte em idealismo torna essa posição epistemologicamente inviável como hipótese ontologicamente enraizada. Desde já podemos ver problema com que a abordagem naturalista nietzschiana com seu programa de reversão de metafísica terá de lidar. A radicalidade da desertificação do real operada pelas posições idealistas representará uma limitação de peso para execução de seu programa nos termos do naturalismo filosófico

1.1.2. A INFLUÊNCIA DE SCHOPENHAUER

A influência de Schopenhauer na filosofia nietzschiana é a mais conhecida, em especial a respeito da recepção do jovem Nietzsche da metafísica da vontade. Essa influência não se limitou apenas aquele hiato que constituiu o *Nascimento da tragédia*,

³⁴Was ist der Körper? Was ist der Stoff? Was ist das Physische? Und die heutige Physiologie muss uns, so gut wie die Philosophie, auf diese Fragen antworten, das dies Alles nur unsere Vorstellungen sind; notwendige Vorstellungen, nach Naturgesetzen erfolgende Vorstellungen, aber, immerhin nicht die Dinge selbst.

Die consequente materialistische Betrachtung schlägt darduch sofort um in eine consequente idealistische.(LANGE, 1866, p.496)

A consequente visão materialista imediatamente se transforma em uma consequente idealista

mas de conceitos com que o filósofo da Basileia pode servir de inspiração para execução de seu próprio programa filosófico, tais como a ideia de inconsciente, vontade e corpo com a qual pode colocar em marcha a sua fisiopsicologia.

Segundo Mattioli, nos chamados apontamentos de Leipzig, escritos entre 1867 e 1968, o jovem Nietzsche já se confrontava com um dos maiores problemas do sistema de Schopenhauer, a saber, a tentativa de compatibilizar a teoria transcendental de Kant sobre as funções do aparato cognitivo com uma narrativa naturalista³⁵. A crítica feita por Nietzsche não tinha por finalidade um embate contra Schopenhauer, condenando sua filosofia ao fracasso, mas sim tornar seu sistema logicamente mais consistente para uma eventual recepção. Trata-se de como denomina ClausLangbehn, de uma “crítica defensiva”, pois é por meio dessa crítica que Nietzsche pretende demonstrar sob quais condições a metafísica da vontade é passível de aceitação.

No que diz respeito aos conceitos schopenhauerianos do qual Nietzsche se serviu posteriormente, em especial na sua fisiopsicologia, podemos destacar a ideia de inconsciente. Em Schopenhauer, o inconsciente aparece essencialmente como um predicado da vontade, por meio do qual esta é contraposta à atividade cognitiva consciente do intelecto, constituindo a força motriz das ações humanas e de toda dinâmica de movimentos, sejam internos, como externos. É, portanto, um impulso cego que rege toda vida psíquica e corporal³⁶.

A expressão “vontade” é usada por Schopenhauer para se referir a dimensão volitiva da vida psíquica e corporal, assumindo uma posição de destaque na experiência, tanto num sentido inteiramente imanente como num sentido transcendente, se referindo a ideia de coisa em si kantiana, além do âmbito do mundo da experiência, isto é, do mundo como representação e formas: tempo, espaço e causalidade. A filosofia de Schopenhauer trata de um projeto metafisicamente imanente.

Essa metafísica imanente apenas obterá êxito se o sujeito for capaz de acessar a coisa em si por meio de uma forma específica de conhecimento que escape ao princípio da razão, sem que com isso ultrapasse a dimensão da experiência. Para Schopenhauer, esse conhecimento se encontrará na vivência imediata do próprio corpo³⁷.

³⁵Cf. MATTIOLI, 2013, 67.

³⁶Ibidem, p.68.

³⁷Ibidem, p.69.

O corpo então assume uma posição especial, uma vez que diferente dos objetos externos que são conhecidos de maneira mediata pela aplicação da lei da causalidade às impressões sensíveis, o conhecimento do corpo nos é dado de forma imediata, sendo o ponto de partida para a própria intuição dos objetos externos.

Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos, submetido às leis deste; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo que conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra Vontade. Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexo de causalidade; nem se encontram numa relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento.³⁸ (SCHOPENHAUER, O MUNDO, §18, p.157.)

Vemos assim como a filosofia de Schopenhauer forneceu diversos elementos constitutivos da filosofia nietzschiana, especialmente aqueles relacionados ao deflacionamento do primado do intelecto sobre o corpo, bem como aqueles que viriam a constituir as bases de sua fisiopsicologia diante a identificação de movimentos inconscientes de universo pulsional humano.

1.1.3. A INFLUÊNCIA DE AFRIKAN SPIR

Apesar de Rogério Lopes considerar que de todos os modelos da filosofia transcendental com que Nietzsche teve contato, a tentativa de reformulação da filosofia crítica levada a cabo por Afrikan Spir (1837-1990) ser a que ele recusa mais veementemente em razão da aposta na especificidade da reflexão filosófica e de sua metodologia, é inegável a importância que o trabalho de Spir teve no projeto nietzschiano de reversão de metafísica por meio das noções a respeito das consequências epistemológicas do devir.

Em seu principal livro, *Denken und Wirklichkeit*, Spir discute de maneira detalhada as respectivas orientações do empirismo inglês e da posição kantiana. É de responsabilidade de Spir o desenvolvimento da tese que versa a respeito da qual quem está disposto a endossar a visão de que a realidade se caracteriza pelo devir absoluto deve nesta mesma medida abandonar o axioma da inteligibilidade do real, da qual Nietzsche se manterá fiel, abandonando assim uma perspectiva transcendental tal qual

³⁸ SCHOPENHAUER, O MUNDO, §18, p.157

defendida por Spir ao assentar a lei a priori do conhecimento no princípio da identidade, de natureza puramente lógica para compor uma narrativa naturalista e pragmática³⁹.

Nietzsche considera legítima a questão pela origem e significado das representações e dos afetos metafísicos, mas, todavia, nega que se trata de uma investigação de ordem lógico-transcendental (nos termos de Spir) ou genético-transcendental (nos termos de Schopenhauer), mas de ordem empírico-genealógica. Pois, optando pelo devir absoluto, Nietzsche acaba por recusar *ab initio* a questão pela validade objetiva do conceito de incondicionado, colocando em seu lugar a pergunta pela função vital na crença na validade objetiva deste conceito⁴⁰, bem como a pergunta pela validade objetiva das proposições sintéticas a priori pela pergunta a respeito dos mecanismos históricos e naturais que atuaram na formação da crença na validade objetiva de tais proposições⁴¹.

Podemos ver essa crítica feita por Nietzsche à posição lógico-transcendental de Spir já no aforismo 18 de *Humano I*, em que o filósofo inclusive reproduz o pensamento do filósofo neokantista.

Quando algum dia se escrever a história da gênese do pensamento, nela também se encontrará, sob uma nova luz, a seguinte frase de um lógico eminente: “A originária lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si mesmo, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo, e no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância”. Também essa lei, aí denominada originária, veio a ser – um dia será mostrado como gradualmente surge essa tendência nos organismos inferiores[...]”⁴²

Nesse aforismo, Nietzsche reinterpreta o princípio de identidade de Spir, convertendo-o em herança genética fruto da evolução, explicitando que essa noção do filósofo neokantista que se coloca como incondicionado, também veio a ser desta maneira, após um longo processo de desenvolvimento.

Assim, podemos concluir com Matiolli a respeito da influência do pensamento de Afrikan Spir no programa filosófico nietzschiano de crítica ao pensamento metafísico quando ele estabelece:

Nesse cenário teórico, o papel da filosofia não pode mais ser definido em termos justificatórios, no sentido de estabelecer condições universais de verdade e validade dos nossos juízos. Ela tampouco pode continuar a reivindicar para si a autoridade

³⁹Cf. LOPES, 2011, p.327.

⁴⁰Cf. Ibidem, p.328.

⁴¹Cf. Ibidem, p.330.

⁴² HH 18

epistêmica para legitimação de qualquer tipo de conhecimento *a priori* ou metafísico. Pelo contrário, sua tarefa agora deve incluir um programa de desconstrução da força normativa das convicções metafísicas mediante uma investigação genealógica de sua origem, do seu significado e de sua função vital.⁴³

Portanto, é claramente visível a influência de Spir no que diz respeito ao programa de reversão da metafísica nietzschiano, em especial, quando nos debruçamos sobre seu projeto genealógico. A temporalização das categorias da razão no âmbito do desenvolvimento da natureza é fundamental para o projeto crítico empreendido por Nietzsche, em seu *modus operandi* de desestabilização das convicções metafísicas.

1.2. A FUNÇÃO DA FISIOPSICOLOGIA E DO MÉTODO HISTÓRICO NA NATURALIZAÇÃO DA MORAL

Humano, demasiado humano é considerado como obra inaugural de sua filosofia propriamente dita. Com o primeiro volume publicado em 1878, Nietzsche estabelece sua autonomia intelectual, deixando para trás as sombras de Wagner⁴⁴, do idealismo de Schopenhauer, do romantismo e do pensamento metafísico.

Embora não se possa dizer que se trata de pensamentos novos, a obra deve ser concebida como um reencontro consigo mesmo por meio da decisão de tornar público um pensamento já presente num enorme acúmulo de anotações privadas, remontando o período entre o final da década de 1860 e início da década de 1870, e não como uma ruptura súbita e inesperada provocada pelos diálogos com Paul Rée em seu período em Sorrento.

Nessa obra o filósofo traz a público uma reflexão sobre o homem, calcada no método histórico e na investigação de ordem psicológica ancorada na fisiologia com a finalidade de operar uma reversão da metafísica, ou para ser mais específico, uma crítica de viés fisiopsicológico às principais teses metafísicas. Pois, para Nietzsche a raiz remota do pensamento metafísico se encontra sistematizada no idealismo platônico, com sua doutrina das ideias e sua respectiva oposição entre o mundo sensível que constitui um simulacro enganoso e mutável e o mundo inteligível, constituindo o mundo

⁴³ MATTIOLI, 2013, p.346 e 347

⁴⁴ É digno de nota que tamanho era o grau de veiculação que Nietzsche acreditava ter seu nome com o wagnerianismo, que chegou a expressar a seu editor o desejo de publicar *Humano, demasiado humano* sob o pseudônimo de Bernhard Cron, como estratégia de desvincular sua filosofia de um nome já banalizado pelas referências idiossincráticas do wagnerianismo. Cf. NASSER, 2016, p.47.

do ser e da permanência, sendo, portanto, o critério de julgamento a respeito da realidade⁴⁵.

É portanto, em ligação estreita com Platão e com o platonismo que se firma a identificação entre Bem, Belo e Verdadeiro, instituindo um vínculo indissolúvel entre conhecimento, verdade e moralidade, assim como à ideia de uma significação ética para a existência do mundo e do homem.⁴⁶

Essa antropologia histórica possui então a função precípua de antagonizar com o dogmatismo da filosofia metafísica, conferindo primazia ao devir em detrimento do ser. Trata-se do endosso às descobertas que datam entre 1872-1873 da hipótese constante em estudos não publicados a respeito da incontestabilidade da realidade do tempo, realidade esta que provocaria o desmoronamento dos constructos conceituais de ordem metafísica em razão de suas pretensões de imutabilidade expressas no congelamento da mobilidade da vida no logoi da palavra.

Não se trata, entretanto, de uma refutação pura e simples da metafísica enquanto fundamento da especulação filosófica, mas de estabelecer os limites do conhecimento e a relevância dos questionamentos, quando o pensador alemão, seguindo a trilha dos preceitos da herança kantiana no que diz respeito às categorias de fenômeno e coisa em si, estabelece que ainda que exista um mundo metafísico, este nos é inacessível, de modo a reestabelecer as fronteiras do conhecimento possível circunscrevendo-o ao âmbito da experiência sensível, como bem podemos ver nos aforismo 9, intitulado *Mundo metafísico*, desta obra:

É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada. Esse é um problema puramente científico e não muito apto a preocupar os homens; mas tudo o que até hoje para eles *valiosas, pavorosas, prazerosas* as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro, e auto-ilusão; foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas. Quando esses métodos se revelaram fundamento de todas as religiões e metafísicas existentes, eles foram refutados. Então resta ainda aquela possibilidade, mas com ela não se pode fazer absolutamente nada, muito menos permitir que felicidade, salvação e vida dependam dos fios de aranha de tal possibilidade. Pois o mundo metafísico nada poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas. - Ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água.⁴⁷

⁴⁵CF. GIACOIA, 2013, p.208.

⁴⁶ GIACOIA, 2013, p.29

⁴⁷ HH 9

Nietzsche reestabelece as fronteiras do conhecimento possível, relegando as indagações de ordem metafísica ao campo da impossibilidade e da irrelevância, e junto com isso, mina as possibilidades da especulação filosófica enquanto método cognitivo para a produção de conhecimento uma vez que estas se baseavam no erro e na auto-ilusão a respeito da possibilidade de se ultrapassar o horizonte de experiência. O autor é peremptório ao afirmar a falência da especulação metafísica enquanto método, interditando essa via como caminho apto ao conhecimento, deslocando as investigações para o campo da imanência.

É interessante notar que a opção metodológica feita por Nietzsche não se deu por força de uma mera empolgação com o sucesso do positivismo científico na Alemanha sem qualquer preocupação com os fundamentos epistemológicos de sua empreitada, mas pelo contrário, essa escolha foi feita com forte motivação em seus preceitos filosóficos fundamentais. Ao encampar a tese do devir absoluto de Spinoza, como única realidade acessível, isso acabou fazendo com que Nietzsche se reportar-se ao caso concreto da experiência sensível em detrimento da especulação filosófica, fazendo com que o método histórico, fecundado pelo indutivismo empirista das ciências naturais fosse eleito como o mais promissor no âmbito teórico-cognitivo.

Ao estabelecer o homem como objeto central de suas reflexões, o filósofo alemão dará início a uma antropologia filosófica historicizada diversa daquela forma clássica oriunda da tradição metafísica que buscava compreender o homem como uma verdade eterna, ignorando que aquilo que se declara sobre o homem, pertence apenas a um momento particular do tempo. São nesses termos em que Nietzsche prepara a questão no segundo aforismo de sua obra, intitulado *Defeito hereditário dos filósofos*:

Todos os filósofos tem em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de um testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário dos filósofos; inadvertidamente, muitos chegaram a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição. – Mas tudo o que é *essencial* na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito. O filósofo, porém, vê “instintos” no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral: toda a teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser eterno,

para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser, *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia.⁴⁸

É buscando, portanto, superar os equívocos oriundos do pensamento metafísico, em sua pretensão de conceber a noção de homem destacada da natureza e do tempo, que Nietzsche buscará unir os recursos da história aos das ciências naturais numa ferramenta metodológica hábil para fazer frente a forma tradicional de se fazer filosofia, naturalizando assim o ser humano até então divinizado na ideia de imutabilidade.

Da ótica da história do desenvolvimento da natureza, será possível a Nietzsche superar o pensamento metafísico, recolocando a noção de homem na perspectiva do constante devir do mundo natural, mostrando que o homem atual nada mais é do que parte desse mundo e, portanto, resultado de uma série de eventos que vieram a dar sua configuração atual, incluindo-se aí também os eventos de ordem cultural, como por exemplo, religião e política. A própria faculdade de cognição aos quais os filósofos de todos os tempos não cansaram de render homenagens seria também fruto desse longo processo de desenvolvimento natural e não o indício da presença de uma alma imortal, permitindo ao filósofo também estender sua crítica ao constructo conceitual fundamental da modernidade, a saber, a noção de sujeito inaugurada por Descartes, de modo em que no auge do desenvolvimento da filosofia moderna, este não passaria de uma hipostasiação da noção de alma nos termos de uma obscurecida e disfarçada teologia laica.

Que faz, no fundo, toda a filosofia moderna? Desde Descartes -e antes dele do que a partir do seu precedente – todos os filósofos têm feito um atentado contra o velho conceito de alma, sob aparência de uma crítica ao conceito de sujeito e predicado – ou seja: um atentado contra o pressuposto fundamental da doutrina cristã. A filosofia moderna, sendo ceticismo epistemológico, é, abertamente ou não, *anticristã*: embora, diga-se para os ouvidos mais sutis, de maneira nenhuma antirreligiosa. Pois antigamente se acreditava na “alma”, assim como se acreditava na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que “eu” é a condição, “penso” é predicado e condicionado – pensar é uma atividade, para a qual um sujeito *tem* que ser pensando como causa. Tentou-se então, com tenacidade e astúcia dignas de admiração, enxergar uma saída nessa teia - senão seria verdadeiro talvez o contrário: “penso”, condição; “eu”, condicionado; “eu” sendo uma síntese feita pelo próprio pensar. *Kant* queria demonstrar, no fundo, que a partir do sujeito o sujeito não pode ser pensado - e tampouco o objeto: a possibilidade de uma *existência aparente* do sujeito, da “alma”, pode não lhe ter sido estranha. Pensamento este que, como filosofia vedanta, já houve na terra, com imenso poder.⁴⁹

⁴⁸ HH 2

⁴⁹ ABM 54

O método histórico empreendido no âmbito das ciências naturais, portanto, mostra de que maneira o homem representa apenas mais um elemento de um determinado período no interior da evolução dos animais em geral. Tal opção metodológica com reflexos drásticos no campo teórico é explicitada no aforismo que abre sua obra, no capítulo intitulado *Das coisas primeiras e ultimas*, de nome *Química dos conceitos e sentimentos*:

Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade do erro? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do amago e da essência da “coisa em si”. Já a filosofia histórica, que não pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda. – Tudo o que necessitamos, e que somente agora pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma *química* das representações dos sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura, e mesmo na solidão: e se essa química levasse à conclusão de que também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas? Haveria muita gente disposta a prosseguir com essas pesquisas? A humanidade gosta de afastar da mente questões acerca da origem e dos primórdios: não é preciso estar quase desumanizado, para sentir dentro de si a tendência contrária? ⁵⁰

Nietzsche enfatiza que a filosofia metafísica operou o congelamento conceitual da vida no conceito, negando o caráter histórico dos eventos do mundo ao qual o próprio homem está inserido enquanto parte que também veio a ser nesse movimento, e para superar essa rede de vícios conceituais em que a filosofia se emaranhou, se torna imprescindível a aliança entre a filosofia histórica e o saber das ciências naturais.

O próprio pensamento metafísico, não passaria então do senso comum popular, estilizado por meio de um pomposo vocabulário cuja função seria obscurecer os horizontes do esclarecimento e sustentar, ao mesmo tempo em que é sustentado, uma lógica circular parasitária às crenças populares⁵¹, e, portanto, um obstáculo a uma filosofia ou ciência proba.

Restituída a dinâmica do desenvolvimento da vida ao âmbito da especulação filosófica sob o fio condutor da história e das ciências naturais, após a problematização

⁵⁰HH 1

⁵¹Cf. HH 37.

do dogmatismo metafísico, restou à psicologia um lugar central na investigação moral empreendida por Nietzsche, como ele bem faz questão de sempre afirmar em toda a extensão de sua obra. Inspirada nos moralistas franceses, a observação psicológica tem como tarefa precípua a condução das investigações sobre a formação da moralidade ao estabelecer uma relação entre os condicionamentos afetivos e pulsionais de ordem fisiológica e a esfera espiritual da cultura.

Analisando o desenvolvimento dos fenômenos da cultura, como por exemplo, religião, política, ciência, arte, educação e etc. sob o olhar da investigação psicológica, permitirá a Nietzsche realizar o questionamento sobre a origem e a história dos sentimentos morais norteadores da civilização ocidental, demonstrando que tais valores não possuem qualquer origem divina ou caráter de imutabilidade, mas que veio a se tornar o que são, após um longo processo de desenvolvimento histórico⁵².

Segundo Giacoia, não obstante a ideia de Nietzsche como psicólogo exista desde as mais antigas recepções da obra do filósofo, é Walter Kaufmann quem possui o mérito de ter sido o precursor no reconhecimento da importância da psicologia na filosofia nietzschiana, observando como pouquíssimos dos comentadores clássicos deram importância ao fato de o próprio Nietzsche se declarar como o primeiro grande psicólogo da Europa⁵³.

A moral cristã foi até agora a Circe de todos os pensadores – eles estiveram a seu serviço. Quem, antes de mim, adentrou as cavernas de onde sobe o venenoso bafo desta espécie de ideal – *a difamação do mundo*? Quem ousou sequer pressentir que *são* cavernas? Quem entre os filósofos, foi antes de mim *psicólogo*, e não o seu oposto, “superior embusteiro”, “idealista”? Antes de mim não havia absolutamente psicologia. – Ser nisso o Primeiro pode ser uma maldição, é em todo caso um destino: *por ser o Primeiro a desprezar...* O *nojo* do homem é o meu perigo...⁵⁴

Giacoia analisa que este auto reconhecimento feito pelo filósofo se dá em razão de sua concepção ampliada de psicologia, como parte integrante de seu método histórico em seus trabalhos iniciais e de seu futuro programa genealógico⁵⁵. Ela funciona estrategicamente na análise crítica dos fenômenos da cultura, sobretudo no que diz respeito ao endosso das teses metafísicas, a partir de uma intrincada rede de retro

⁵²Cf. Ibidem, HH I, 2.

⁵³Segundo Giacoia, não obstante a ideia de Nietzsche como psicólogo exista desde as mais antigas recepções da obra do filósofo, é Walter Kaufmann quem possui o mérito de ter sido o precursor no reconhecimento da importância da psicologia na filosofia nietzschiana, observando como pouquíssimos dos comentadores clássicos deram importância ao fato de o próprio Nietzsche se declarar como o primeiro grande psicólogo da Europa Cf. GIACIOIA, 2001, p.8.

⁵⁴EH, Por que sou um destino 6

⁵⁵Cf. ibidem, p.9.

inferências que tem como finalidade expor nas necessidades valorativas de seus protagonistas, realizando seu eventual ancoramento dessa crítica na fisiologia.

Mas deixemos o sr. Nietzsche de lado: que temos nós com o fato de o sr. Nietzsche haver recuperado a saúde?... Para um psicólogo, poucas questões são atraentes como a relação entre filosofia e saúde, e, no caso de ele próprio ficar doente, levará toda a sua curiosidade científica para a doença. Pois, desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa [...] Após uma tal interrogação de si mesmo, experimentação consigo mesmo, aprendemos a olhar mais sutilmente para todo o filosofar que houve até agora; adivinhamos melhor os involuntários desvios, vias paralelas, pontos de repouso, pontos *solares* do pensamento, aos quais os pensadores que sofrem são levados e aliciados justamente por sofrerem; sabemos agora para onde o *corpo* doente, com a sua necessidade inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito – para o sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido. Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo. O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta -e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo, uma *má-interpretação* do corpo. Por trás dos supremos juízos de valor que até agora guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras. [...] ⁵⁶

Como é possível ver no aforismo, a estratégia filosófica nietzschiana se pauta em trazer à tona as necessidades valorativas inconscientes expressas na dinâmica interna do corpo. A saúde ou a doença de um corpo acabam por implicar na forma como é construído um determinado tipo de filosofia, de modo a permitir com que o filósofo dê seu diagnóstico a respeito da tradição com qual ele dialoga. Assim, para o filósofo da Basileia, todo pensamento acaba por ser expressão de um determinado ordenamento fisiopsicológico.

Sobre a importância da observação psicológica na investigação da história dos sentimentos morais em *Humano*, trazemos à baila o aforismo 37, em que após problematizar a situação da metafísica enquanto fundamento da filosofia até então nos aforismos de abertura do livro, o filósofo conclui pela necessidade da observação psicológica, e parte para a descrição do enraizamento do problema da metafísica no solo da história natural da moralidade:

Seja qual for o resultado dos prós e contras: no presente estado de uma determinada ciência, o ressurgimento da observação moral se tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica de suas pinças e bisturis. Pois aí comanda a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais, e que ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos: - a velha filosofia não conhece em absoluto

⁵⁶ GC, Prefácio, 2.

estes últimos, e com precárias evasivas sempre escapou à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais. As consequências podem hoje ser vistas claramente, depois que muitos exemplos provaram que em geral os erros dos maiores filósofos têm seu ponto comum na partida de uma falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos; que, com base numa análise errônea, por exemplo, das ações ditas altruístas, constrói-se uma ética falsa; que depois, em favor desta, recorre-se de novo à religião e à barafunda mitológica e que, por fim, as sombras desses turvos espíritos se projetam até mesmo na física e em toda a nossa consideração do mundo. Mas se é certo que a superficialidade da observação psicológica estendeu e continua a estender ao julgamento e ao raciocínio humano as mais perigosas armadilhas, então é necessária agora a persistência que não cansa de amontoar pedra sobre pedra, pedrinha sobre pedrinha, é necessária uma austera valentia, para não nos envergonharmos de trabalho tão modesto e afrontarmos todo desdém de que for objeto. É verdade: numerosas observações particulares sobre o humano e o demasiado humano foram primeiramente descobertas e enunciadas em círculos sociais habituados a oferecer toda espécie de sacrifício não ao conhecimento científico, mas a uma espirituosa coqueteria; e o aroma deste velho berço da sentença mortal – um aroma muito sedutor – aderiu quase que inseparavelmente a todo gênero: de modo que por causa dele o homem da ciência manifesta involuntariamente alguma desconfiança face ao gênero e sua seriedade. Mas basta apontar as consequências: pois já se começa a ver que produto da mais séria natureza crescem no solo da observação psicológica. Qual a principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro *Sobre a origem dos sentimentos morais*, graças às suas cortantes e penetrantes análises da conduta humana? “O homem moral” – diz ele – “não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico.” Esta proposição, temperada e afiada a golpes de martelo do conhecimento histórico, talvez possa um dia, em algum futuro, servir como o machado que cortará pela raiz a “necessidade metafísica do homem – se para a bênção ou para a maldição do bem-estar geral, quem saberia dizê-lo? – mas, em todo caso, como uma tese das mais graves consequências, simultaneamente fecunda e horrenda, e olhando para o mundo com aquela dupla face que possuem todos os grandes conhecimentos.⁵⁷

A observação psicológica, portanto, se põe como ciência que indaga a origem e a história dos sentimentos morais, penetrando no âmbito cultural de sua formação e desenvolvimento, até a sua cristalização nos preconceitos de cada um, a fim de suplantar justamente os vícios da “velha filosofia” em suas interpretações equivocadas que acabam por constituir uma falsa ética que é por sua vez retroalimentada pelos elementos metafísicos populares que lhe deram origem.

Tal fisiopsicologia empregada por Nietzsche, portanto, deve ser entendida como critério de avaliação e interpretação tendo como base a constituição somática dos seres vivos, isto é, as funções orgânicas ou o afetivo, tratando-se de uma forma para fazer referência ao que é corpóreo. O filósofo busca uma compreensão do homem e de suas respectivas manifestações culturais se reportando à interpretação de processos relativos à constituição orgânica, ao qual ele se refere com a finalidade de antagonizar com os critérios estabelecidos pela metafísica tradicional e seu caráter especulativo⁵⁸. Como

⁵⁷HH 37.

⁵⁸ Cf. FREZZATTI, 2016, p.237.

esclarece Wilson Frezzatti Jr., a noção de fisiopsicologia é construída com apoio de suas leituras científicas, das quais, seus temas sempre receberam grande atenção por parte do filósofo, se destacando as obras dos fisiologistas Jean Martin Charcot, Gustav Theodor Fechner, Hermann von Helmholtz, Wilhelm Wundt e outros que poderiam ser encontrados em seu acervo literário⁵⁹.

Assim, é possível ver que no decorrer de suas obras, o psicólogo Nietzsche desenvolve uma psicologia interdisciplinar radical, exigindo o concurso de elementos oriundos da filosofia, filologia, antropologia cultural, semiótica, linguística, literatura, história e da própria fisiologia, a fim de buscar o sentido oculto nas diversas manifestações culturais da humanidade.

Na esteira dos estudos a respeito do naturalismo moral de Claudemir Araldi em sua obra *Nietzsche: Do niilismo ao naturalismo moral*, podemos observar a formula de ancoramento dos sentimentos morais na perspectiva da fisiopsicologia por meio do vislumbre por parte do filósofo da Basileia de uma forte ligação entre as noções de prazer e desprazer (*Lust und Unlust*) na formação do sentimento de moralidade nesse período inicial de suas investigações, ao identificar nas ações humanas individuais no seio da comunidade, toda uma teleologia orientada na meta de se alcançar mais prazer e se evitar a dor⁶⁰. Trata-se de uma análise psicológica articulada com as respectivas considerações históricas e sociológicas, na justa medida em que atrela a reiteração de uma prática da qual a habitualidade constituirá uma tradição, às sensações de prazer na formação do sentimento moral, como podemos observar no aforismo 99 de *Humano, demasiado Humano*:

Todas as “más” ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer; são assim, motivadas, mas não são más. “Causar dor em si” *não existe*, salvo no cérebro dos filósofos, e tampouco “causar prazer em si” (compaixão no sentido schopenhaueriano). Na condição *anterior* ao Estado, matamos o ser, o homem ou macaco, que queria antes de nós apanhar uma fruta da árvore, quando temos fome e corremos para a árvore: como ainda hoje faríamos com um animal, ao andar por regiões inóspitas. – As más ações que atualmente mais nos indignam baseiam-se no erro de [imaginar] que o homem que as comete tem livre-arbítrio, ou seja, de que dependeria do seu *bel-prazer* não nos fazer esse mal. Esta crença no *bel-prazer* suscita ódio, o desejo de vingança, a perfídia, toda a deterioração da fantasia, ao passo que nos irritamos muito menos com um animal, por considera-lo irresponsável. Causar sofrimento não pelo impulso de conservação, mas por represália – é consequência de um juízo errado, e por isso também é inocente. O indivíduo pode na condição que precedeu o Estado, tratar outros seres de maneira dura e cruel, visando *intimidá-los*: para garantir sua existência, através de provas

⁵⁹Cf. Ibidem, p.236.

⁶⁰ Cf. ARALDI, 2013, p.69.

intimidantes de seu poder. Assim age o homem violento, o poderoso, o fundador original do Estado, que subjuga os mais fracos. Tem o direito de fazê-lo, como ainda hoje o Estado o possui; ou melhor: não há direito que possa impedir que o faça. Só então pode o ser preparado terreno para toda a moralidade, quando a sociedade, o Estado, submete os indivíduos, retirando-os de seus isolamentos e os reunindo em associação. A moralidade é antecedida pela coerção, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto: então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligada ao prazer – e se chama moralidade.⁶¹

Desta forma, importa-nos observar que originalmente, as ações de uma forma geral são destituídas de valorações, não havendo distinção entre as que seriam “boas” ou “más”. Essas valorações resultariam de uma avaliação feita por aquele que sofre seus efeitos⁶², na experiência de prazer ou desprazer, orientado pela equivocada ideia que seu autor possuiria livre-arbítrio para não realiza-la, acarretando assim um incremento no sentimento de desprazer que deslocaria a valoração negativa da conduta, para a esfera pessoal do agente. A lógica interna de uma dada normatividade seria, portanto, fruto de um longo processo de cristalização através dos anos dessa dinâmica dos afetos que forjaria a noção de culpabilidade, responsável pelo âmbito coercitivo constitutivo da moralidade em seu estágio inicial até o momento final de transmutação desses afetos em virtudes já introjetadas na forma de uma segunda natureza.

Como bem explica Araldi, foi sempre a busca obstinada e constante de prazer que impulsionou os indivíduos no controle de suas próprias paixões, na mesma proporção que suas paixões colidem com outras individualidades, ao se depararem com o mesmo objeto de desejo (a situação fática de posse, na ilustração do exemplo da maçã). Entretanto, apesar desses conflitos no âmbito individual, a vida gregária se mostrará mais vantajosa no que diz respeito a busca por experiências prazerosas e a eventual escusa do sofrimento, aparecendo o “instinto social” como uma nova forma de prazer,

⁶¹ HH 99

⁶² Ademais, é imperioso mencionar que se trata de uma investigação que ocorre precipuamente na figura do sujeito passivo da ação, isto é, aquele quem sofre os efeitos da conduta é que faz a valoração da referida experiência. Tal horizonte de análise em que Nietzsche encena suas hipóteses está presente também nos aforismos 37, 39, 42 e 96 HH, de forma que apenas no aforismo 45 HH é aberta uma dupla perspectiva de análise da qual é possível constatar a valoração por parte do autor da conduta e apenas no 68 HH a sua posição ganha prevalência na investigação. Chama-se a atenção a este detalhe, pois parece ser justamente o horizonte de análise oposto que será apresentado em *Genealogia da moral* ao se debruçar sobre a própria origem das palavras “bom” e “mal” (GM, I, § 2º), em consonância com o já mencionado 68 de *Humano*. Assim podemos ver como o filósofo vai deixando para trás as perspectivas passivas, referendadas pela ideia de conservação para a perspectiva do sujeito ativo da relação estabelecida, na medida em que a noção de poder que já se encontra de forma embrionária no aforismo 45, também de *Humano*.

cuja aquisição fora fruto do contínuo esforço mútuo, ampliando assim este domínio das sensações de prazer.

Ademais, além do aumento da segurança e do bem-estar experimentado, diminuindo a hostilidade “natural”, a própria vida em comunidade torna ela mesma fonte de prazer⁶³, na mesma medida em que manifestações de prazeres semelhantes despertam a fantasia de empatia e o sentimento de igualdade. Nesse sentido, podemos vislumbrar o horizonte de desdobramento da “mais antiga aliança” diante a identificação de adversidades em comum e o combate conjunto dessas ameaças, tornando visível o surgimento do instinto social do sentimento de prazer.

De suas relações com os outros homens, o homem adquire um novo tipo de *prazer*, além das sensações prazerosas que retira de si mesmo; e com isso aumenta significativamente o âmbito das sensações de prazer. Nisso ele talvez tenha herdado muita coisa dos animais, que visivelmente sentem prazer brincar uns com os outros, sobretudo uma mãe com seus filhotes. E lembremos as relações sexuais, que fazem quase toda fêmea parecer interessante a todo macho e vice-versa, tendo em vista o prazer. Em geral, a sensação de prazer com base nas relações humanas torna o homem melhor; a alegria comum, o prazer desfrutado em conjunto a aumenta, dá segurança ao indivíduo, torna-o mais afável, dissolve a desconfiança e a inveja: pois ele se sente bem e vê que o mesmo sucede ao outro. As *manifestações de prazer semelhantes* despertam a fantasia da empatia, e o sentimento de ser igual: o mesmo fazem os sofrimentos comuns, as mesmas tormentas, os mesmos perigos e inimigos. Com base nisso se constrói depois a mais antiga aliança: cujo sentido é defender-se e eliminar conjuntamente um desprazer ameaçador, em proveito de cada indivíduo. E assim o instinto social nasce.⁶⁴

O que é fundamental nessa abordagem filosófica é a conservação e ampliação do poder do indivíduo, que embora não conste expressamente essa equivalência semântica entre poder e a dinâmica da relação prazer/desprazer no aforismo supra, tal hipótese é desenvolvida no aforismo 103 de *Humano*.

Segundo este aforismo, na lógica da fisiopsicologia, há prazer no exercício de poder em que se revela do sentimento de superioridade, logo, no que diz respeito à valoração das ações, essas não seriam boas ou más em si, pois todas teriam como móvel interno o aumento da sensação de prazer no exercício de poder influenciar o destino dos demais, mas seriam as valorações em termos de bom ou ruim sempre a depender de suas consequências. Assim, “boas” seriam as manifestações cujas consequências não causassem desprazer no outro, enquanto as más, seriam aquelas condutas que causam desprazer neste outro.

⁶³ Cf. ARALDI, 2013, p.69.

⁶⁴ HH 98

É interessante como esse aforismo expõe nesses termos, que nem a maldade visa o desprazer alheio e nem compaixão tem como objetivo o prazer do outro⁶⁵, apenas a fruição dos diversos elementos do prazer pessoal estaria em voga nessas situações, e que no fundo expressam o prazer no exercício de poder, da superioridade em relação àquele que sofre. Assim, ser causa do sofrimento do outro ou pretender aliviar sua dor seriam apenas formas de ações egoístas⁶⁶.

A presença do sentimento de prazer na formação do instinto gregário é fundamental para que possamos compreender como a coerção do grupo será vista como necessária para formação da moralidade. Trata-se de um processo de formação da eticidade (*Sittlichkeit*) na justa medida em que a coerção vai se tornando costume e tradição, e a forma como a própria reiteração dessas práticas resultam no incremento do prazer na vida social. Estas práticas passariam a se chamar “morais”, de modo que em seu aspecto ético (*Sittlich*), a ação é constituída pelos efeitos prazerosos do costume, ou em outras palavras a própria habitualidade, por ser gênero de prazer, é fonte de moralidade, devendo ser observados ainda a utilidade dessas práticas para o corpo coletivo, ou pelo menos a concepção de que essas práticas são úteis.

No aspecto externo da vida em comunidade os hábitos são valorados pelas suas consequências úteis em termos de condições existenciais (não se trata aqui apenas de consequências no sentido causal mecanicista, mas como um povo interpreta essas práticas, como por exemplo a religiosidade, rituais místicos, promessas ou simpatias) e na seara interna do indivíduo esses hábitos prazerosos são sentidos como morais. Portanto, o prazer, em especial o prazer no exercício de poder seria segundo Nietzsche, o critério de valoração das ações, e eventual nascimento da virtude.

Essa abordagem histórica com a qual Nietzsche articulará a formação da eticidade do costume, segundo sua concepção, se desdobrou em milênios de constituição dos modos de vida da humanidade, e cujo período moderno representa justamente um momento de enfraquecimento do poder do costume e da eticidade, tornando difícil a compreensão das percepções fundamentais sobre a gênese da moral e a problematização das eventuais crenças injustificadas no âmbito do projeto civilizatório, cuja filosofia é um de seus desdobramentos.

⁶⁵ Cf. HH I 103.

⁶⁶ Cf. ARALDI, 2013, p.70.

Em relação aos modos de vida de milênios inteiros da humanidade, nós homens de hoje, vivemos numa época muito pouco moral⁶⁷: o poder do costume está espantosamente enfraquecido, e o sentimento da moralidade, tão refinado e posto nas alturas, que podemos dizer que se volatilizou. Por isso vem a ser difícil para nós, que nascemos tardiamente, as percepções fundamentais sobre a gênese da moral: se apesar disso as alcançamos, elas nos ficam presas à garganta e não querem sair:

porque soam grosseiras! Ou porque parecem caluniar a *moralidade*! Assim, por exemplo, este *axioma*: a moralidade não é outra coisa (e, portanto, não mais!) do que obediência a costumes, não importa quais sejam...⁶⁸

A ideia fundamental da análise nietzschiana é que o próprio caráter da humanidade fora construído e se fixado durante esse longo período de inscrição da moral nas práticas sociais, isto é, a implementação do caráter coercitivo de uma dada prática social, que posteriormente passaria a ser internalizada.

A ideia de utilidade foi gradativamente sendo substituída pela noção de autoridade da tradição, e o sentimento de medo aparecendo como móvel da moralidade. A única forma de se erguer acima do costume era se o próprio agente se tornar legislador. Uma pessoa moral seria aquela que observa o costume de modo que a superioridade moral seria imputada àquele que mais se sacrifica em homenagem ao costume.

Os mais variados tipos morais se desenvolveriam diante da variedade de formas de sacrifício. Assim o exercício de um dado costume deixa de se reportar ao seu caráter útil, para se apresentar como um fim em si mesmo, destituído de enraizamento prático, apenas para que esta tradição continue em vigor, não obstante a vantagem que poderia resultar de outra prática que não se encontra ancorada na tradição, ainda que oriunda do desejo individual.

Conclui Nietzsche que, as valorações em termos de “bom”, “moral”, passariam a se referir à estrita obediência aos costumes, estes compreendidos aqui em vastos domínios tais como educação, saúde, agricultura, higiene, linguagem, guerra, matrimônios religiosidades e etc., inserindo as inclinações do indivíduo no âmbito das práticas coletivas das maneiras tradicionais de agir e avaliar; a noção de mal evoluiria

⁶⁷Embora tenhamos colacionado aqui a tradução do aforismo feita por Paulo Cesar de Souza, chamamos a atenção para a tradução de *Sittlichkeit* por eticidade, feita por Araldi (ARALDI, 2013, p.71). Tal opção se mostra mais adequada, uma vez que a expressão eticidade remonta a ideia de repositório de práticas de uma determinada comunidade, tal qual como usado por Nietzsche e de corrente uso âmbito da filosofia hegeliana em oposição a *Moralität* que se refere a normatividade de cunho universalista presente na herança kantiana.

⁶⁸A 9

para o afastamento dos mandamentos da vida em comunidade, todo novo caminho que não o costumeiro seria tido por “imoral”, na acepção mais profunda⁶⁹.

Assim, “a autoridade superior da tradição possibilitou a transmutação decisiva dos impulsos da natureza humana em costume prazeroso, sentidos e avaliados como éticos, ou seja, vinculados a formas de vida tradicionais”⁷⁰. Podemos perceber assim como já se faz presente um processo de naturalização da concepção de ser humano enquanto marco inicial de um projeto de crítica a uma pretensa “antropologia metafísica”.

Nietzsche entende que a história do surgimento das virtudes morais, se confunde com a história de surgimento dos valores morais, numa relação de retroalimentação da qual a circularidade dessa relação impossibilita qualquer determinação a respeito de prevalência.

Com o aprofundamento de suas investigações e a intensificação do aspecto crítico de sua filosofia, a necessidade de se propor uma saída normativa alternativa aos valores modernos começam a se impor. Pois, se a filosofia metafísica que se alimenta da moral platônico-cristã contaminou todos os âmbitos da cultura, estendendo-se tanto ao âmbito prático como o teórico, a pergunta a respeito de quais valores poderia a humanidade se deixar conduzir em seu processo civilizatório se mostrará como o germe dos imperativos de sua transvaloração de todos os valores.

1.3. A VONTADE DE PODER NA CONSTITUIÇÃO DE VALORES NATURALISTAS

Nietzsche apresenta pela primeira vez o conceito de vontade de poder⁷¹ na obra publicada em *Assim falou Zaratustra*. Apesar de aparecer no capítulo “*Dos dois mil e um alvos*” fazendo referência aos valores dos povos e na segunda parte da obra no capítulo “*Da redenção*”, como elemento do eterno retorno, inscrevendo-se nos quadros de reflexões de ordem social e psicológica, é o capítulo intitulado *Da superação de si*,

⁶⁹ Cf. Idem.

⁷⁰ ARALDI, 2013, p. 72.

⁷¹ A vontade de poder possui então um caráter criador, pois como força plástica dá sempre existência a novas configurações a partir de sua relação com as demais. Esse caráter criador é revelado pela própria terminologia vontade de poder (*Wille zur Macht*): o termo *Wille* é compreendido como impulso, disposição ou tendência e *Macht* é a forma substantivada do verbo *machen* que se refere a ideia de fazer, criar, efetivar, produzir. Assim, a vontade de poder é tendência de toda força se tornar efetiva, inaugurando sempre novas configurações, não se tratando, portanto, de uma lei, uma vez que não impõe regularidade, coagindo sempre ao mesmo padrão.

também da segunda parte da obra, que nos interessa. Nesse capítulo o filósofo inscreve as reflexões a respeito da esfera de atuação do homem no nível social e psicológico no âmbito da vida a partir do conceito de vontade de poder, revelando um nível estrutural em que pautam essas relações.

Mas entenderdes minha palavra de bem e mal; para isso quero dizer-vos ainda minha palavra da vida, e do modo de todo vivente. (...) onde encontrei vida, ali encontrei vontade de poder; até mesmo na vontade daquele que serve encontrei vontade de ser senhor.⁷²

Nietzsche observa um único e mesmo padrão na dinâmica tanto da vida social e psicológica, como na fisiológica. O conceito de vontade de poder funciona como elemento explicativo dos fenômenos biológicos, estruturantes estes por sua vez dos fenômenos de ordem social e psicológica. Como compreende Marton “é ele que vai constituir o elo de ligação entre as reflexões pertinentes às ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito”⁷³.

Assim, nessa obra, Nietzsche expressa pela primeira vez a identificação entre a ideia de vida e o conceito de vontade de poder. Vontade de poder, portanto, passa a ser identificada com a ideia de vontade orgânica, própria não apenas do homem, mas constitutiva de todo e qualquer ser vivo. Em escritos posteriores, o filósofo vai além, passando a discriminar a dinâmica da vontade de poder em toda constituição física em seus pormenores, na constituição dos órgãos, tecidos e células⁷⁴.

A vontade de poder atua em cada ente, de forma que ao encontrar obstáculo naqueles que o rodeia, busca empreender a sua submissão e colocá-lo a seu favor. É na oposição e na resistência que a vontade de poder é exercida, tornando inevitável o embate, uma vez que esse mesmo ente que opõe resistência buscará não apenas manter sua autonomia, mas realizar o mesmo movimento de assenhoreamento. Desta luta, uma célula vencida passa a obedecer à vencedora, bem como um tecido submete o outro e sobre ele predomina ou parte de um organismo torna-se função daquele vencedor estabelecendo-se hierarquias. O movimento é desencadeado sem qualquer pausa ou possibilidade de fim, tendo, portanto, uma duração, nunca em definitivo.

Sob essa dinâmica, a todo instante qualquer elemento pode vir a predominar ou a perecer. Até o número de seres vivos microscópicos podem mudar sem cessar, em

⁷² ZA, II, Da superação de si

⁷³Cf. MARTON, 1990, p.29.

⁷⁴Cf. Ibidem, p.30.

função do desaparecimento ou mesmo da produção de novas células. A vida se desenvolve sempre às expensas de outra vida exatamente por seu aspecto fundamental ser o embate. Vencedores e vencidos surgiriam impreterivelmente a cada instante, uma vez que a luta garantiria a constância da mudança.

Dessa dinâmica o filósofo explica não apenas o aparecimento das funções orgânicas, mas também é possível retornar ao nível macro revelando a estrutura comportamental dos seres vivos, pois segundo ele “no animal é possível deduzir todos os instintos da vontade de poder”, estabelecendo o elo entre constituição física e comportamento em bases naturalistas.

O próprio indivíduo por sua vez, seria também fruto dessa dinâmica, tanto em sua constituição fisiológica, como em seu aspecto psicológico. Pois, a constituição do próprio corpo estaria então envolvida nessa luta.

Não cansamos de maravilhar-nos como a ideia de como o corpo humano se tornou possível, como essa coletividade inaudita de seres vivos, todos dependentes e subordinados, mas num outro sentido dominantes e dotados de atividade voluntária, pode viver e crescer enquanto um todo e subsistir durante algum tempo⁷⁵.

O corpo humano, ou o que é considerado enquanto tal, para se alcançar alguma precisão, seria então constituído por diversos seres vivos microscópicos, que antagonizam entre si, submetendo uns aos outros. Enquanto uns vencem e se impõem como função, outros vencidos, acabam por definhar, sendo incorporados por outros.

O caráter pluralista da filosofia de nietzschiana já se encontraria, portanto, nos níveis estruturais das bases fisiológicas. Falar em um corpo, enquanto unidade, se destinaria apenas a atender questões de comodidade e facilidade prática de designação, uma vez que o próprio homem seria multiplicidade. A fisiologia apenas indicaria esse arranjo entre as partes.

A vontade de poder está presente em todos os corpos, e nos numerosos seres microscópicos que estes formam, na medida em que cada um deles busca prevalecer sobre os demais. Encontra-se em todos os seres vivos, distribuída e dispersa nas mais variadas formas de organização celular, atuando nos mais reduzidos elementos constitutivos do corpo.

⁷⁵ Apontamento XI, 37,4.

Nesse sentido, a ideia de um aparelho neurocerebral, responsável pela faculdade volitiva do ser humano carece de coerência. “O aparelho neurocerebral não foi construído com essa ‘divina’ sutileza de intenção única de produzir o pensamento, o sentimento, a vontade”, assegura Nietzsche, “parece-me, bem ao contrário, que justamente não há necessidade alguma de um ‘aparelho’ para produzir o pensar, o sentir e o querer, e que esses fenômenos, e apenas eles, constituem a própria coisa” (X,37 4). Ainda nessa direção, arremata o filósofo: “pressupõe aqui que todo o organismo pensa, todas as formas orgânicas tomam parte no pensar, no sentir, no querer – por conseguinte, o cérebro é apenas um enorme aparelho de centralização”.

Não apenas o querer, mas também o próprio sentir e pensar estariam distribuídos pelo corpo em sua organização interna. A relação destes elementos estaria de tal forma implicados, que sentimento, pensamento e vontade estariam atrelados de modo indissociável. A vontade não deve ser concebida apenas como um complexo de sentir e pensar, mas acima de tudo como um afeto, um afeto de comando.

Os filósofos costumam falar de vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* e o exagerou. Querer me parece, antes algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui unidade – e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos. Ao menos uma vez sejamos cautelosos, então; sejamos “afilosóficos” – digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se deixa, a sensação para o qual se *vai*, sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo uma espécie de hábito, tão logo “queremos”. Portanto, assim como sentir, aliás, muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; - e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas, sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando. O que é chamado de “livre-arbítrio” é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer: “eu sou livre, ‘ele’ tem de obedecer” – essa consciência se esconde em toda vontade, e assim também aquele retesamento da atenção, o olhar direto que fixa exclusivamente uma coisa, a incondicional valoração que diz “isso e apenas isso é necessário agora”, a certeza interior de que haverá obediência, e o que mais for próprio da condição de quem ordena. Um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. Mas agora observem o que é mais estranho na vontade – nessa coisa tão múltipla, para a qual o povo tem uma só palavra: na medida em que, no caso presente, somos parte que comanda e a que obedece, e como parte que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão resistência, movimento que normalmente tem início logo após o ato da vontade; na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade através do sintético conceito do “eu”, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações da vontade mesma, veio a se agregar ao querer - de tal modo que o querente acredita, de boa-fé, que o querer *basta* para agir. Como se na maioria dos casos, só houve querer quando se

podia esperar também o efeito da ordem -isto é, a obediência, a ação -, a *aparência* traduziu-se em sensação, como se aí houvesse uma *necessidade de efeito*; em suma, o querente acredita, com elevado grau de certeza, que vontade e ação sejam, de algum modo, a mesma coisa – ele atribuiu o êxito, a execução do querer, à vontade mesma, e com isso goza de um aumento da sensação de poder que todo êxito acarreta. “Livre-arbítrio” é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem -que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que as superou. Desse modo o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem-sucedidos, as “subvontades” ou “subalmas” – pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas – à sua sensação de prazer como aquele que ordena. L’effetc’est moi [O efeito sou eu]: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade. Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas “almas”: razão por que um filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer em si no âmbito da moral – moral, entenda-se, como teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno vida.⁷⁶

O ponto de partida da argumentação do filósofo critica duas noções distintas de vontade: a teoria psicológica e a teoria metafísica. A teoria psicológica entende o ato como consequência necessária da vontade, bastando querer para agir, levando-se a postular um sujeito como causa da ação. Este sujeito teria a faculdade de realizar ou não a vontade, e consequentemente, efetivar ou não a conduta.

Todavia, ao contrário do que supõe a teoria psicológica, o sujeito não é a causa da ação, mas justamente o seu efeito. O sujeito seria apenas uma expressão unificadora dessa estrutura hierarquicamente constituída de forças em oposição, um acerto momentâneo de afetos que reivindicam preponderância. Pensar a ação como fruto de um querer e postular um sujeito como causa, só é possível quando se despreza a multiplicidade deste processo que leva uma vontade a se tornar predominante.

Nietzsche concebe o corpo como um edifício de pluralidade de almas, em oposição a ideia de sujeito. A ideia da unidade do sujeito é desqualificada pela transitoriedade dos desígnios enquanto hipótese, para dar lugar a ideia de homem como multiplicidade de vontades de poder.

Da mesma forma como o filósofo se afasta da teoria psicológica da vontade, ele assim o faz no que diz respeito da teoria metafísica da vontade. Não se pode como pretendeu Schopenhauer conceber a vontade como “coisa em si”, sob pena de ignorar a complexa dinâmica agonística que subjaz a aparência de unidade.

Nietzsche já expunha na *Gaia ciência* os problemas do conceito schopenhaueriano de vontade como um querer viver total e indiviso que se manifestava em todos os seres,

⁷⁶ABM 19.

sem qualquer finalidade que não fosse a própria manifestação, sendo, portanto, a essência do mundo. O argumento tem como início a mesma problemática de se conceber a vontade como algo dado e clarividente. Acreditar que a conduta tem origem no querer, tomando a vontade como causa, equivaleria a crer em forças que atuam magicamente. Em tempos remotos, o homem estava convencido na vontade como causa dos acontecimentos, reputando-a a seres que estariam a exercê-la em outro plano.

Todo homem irrefletido acha que somente a vontade é atuante; que querer é algo simples, puramente dado, não deduzível, em si mesmo inteligível. Está convencido de que quando faz algo, quando desfecha um golpe, por exemplo, é *ele* que golpeia, e que golpeou porque *quis* fazê-lo. Ele não nota problema algum aí, basta-lhe o sentimento da *vontade*, não apenas para a suposição de causa e efeito, mas também para a crença de *compreender* sua relação. Ele nada sabe a respeito do mecanismo do evento e do trabalho cem vezes sutil que tem de ser realizado para que se chegue ao golpe, nem da incapacidade da vontade mesma de fazer uma parte mínima desse trabalho. Para ele, a vontade é uma força mágica atuante: crer na vontade como causa de efeito é crer em forças magicamente atuantes. Originalmente, toda vez que presenciou um evento o homem acreditou numa vontade como causa e em seres pessoais, donos de vontade, atuante no fundo – o conceito de mecânica lhe era muito distante. Mas, como por períodos enormes o homem acreditou somente em pessoas (e não em matéria, força, coisas e etc.), a crença em causa e efeito se tornou para ele a crença fundamental, que ele aplica toda vez que algo acontece – ainda hoje instintivamente, como um atavismo da mais remota origem. As teses de que “não há causa sem efeito”, “todo efeito é novamente causa” aparecem como generalizações de teses muito mais estreitas: “Onde há atuação, houve vontade”, “Só é possível atuar sobre seres donos de vontade”, “Nunca se sofre puramente e sem consequência um efeito, sofrê-lo constitui sempre uma excitação da vontade” (para a ação, a defesa, a vingança, a represália) – entretanto nos primórdios da humanidade estas e aquelas teses eram idênticas, as primeiras não eram generalizações das segundas, mas estas, elucidações das primeiras. – Ao supor que tudo existente não passa de algo querente, Schopenhauer alçou ao trono uma antiga mitologia; parece que ele nunca tentou analisar a vontade, pois *acreditou* na simplicidade e imediatividade de todo querer, como fazem todos – quando o querer é um mecanismo tão bem treinado que quase escapa ao olhar do observador. Em oposição Schopenhauer oferece as seguintes teses. Primeira: para que surja vontade, é necessária antes uma ideia de prazer e desprazer. Segunda: o fato de um estímulo veemente ser sentido como prazer ou desprazer está ligado ao intelecto *interpretante*, que é certo, em geral trabalha nisso de modo inconsciente para nós; e o mesmo estímulo pode ser interpretado como prazer ou desprazer. Terceira: apenas nos seres inteligentes há prazer, desprazer e vontade; a imensa maioria dos organismos não tem nada disso.⁷⁷

Schopenhauer ao conceber que tudo o que existe, é apenas algo que quer, acabou por coroar uma das mitologias mais arcaicas, justamente porque também Schopenhauer pensava como um homem comum, acreditando na simplicidade e imediatividade de todo querer.

Nietzsche trabalha com três diferentes abordagens da vontade: a primeira em tempos remotos, atribuindo-a a agentes sobrenaturais, a segunda, ainda relacionada ao

⁷⁷ GC 127.

homem comum, mas tida enquanto manifestação de forças abstratas, e a terceira, que deverá ser considerada como um mecanismo a ser minuciosamente observado.

Segundo Marton, o filósofo nessa passagem se reporta à lei comtiana dos três estados⁷⁸ ao operar com três diferentes abordagens da vontade. De acordo com Comte, no estado teológico ou fictício, o ser humano explica os fenômenos como produtos da ação direta e contínua de seres sobrenaturais, no estado metafísico ou abstrato os agentes sobrenaturais são substituídos por forças capazes de engendrar tais fenômenos e finalmente o estado científico ou positivo, em que o ser humano busca descobrir relações invariáveis entre dos diversos fenômenos.

Assim, ao relacionar a visão schopenhaueriana da vontade aos três estados comtiano, o filósofo da Basileia a classifica no estado metafísico, para então criticá-la. Tal crítica se passa nos termos de uma abordagem positivista à metafísica, de forma que é estabelecida a exigência de que o fenômeno da vontade seja analisado cientificamente como um mecanismo.

Não obstante às três teses oferecidas por Nietzsche nesse período em contraposição à hipótese de Schopenhauer, a saber: a primeira, que para que a vontade surja é necessária uma representação de prazer e desprazer, a segunda que a própria sensação de prazer e desprazer seja interpretação e a terceira que versa que apenas nos seres intelectuais exista a noção de prazer e desprazer; Marton esclarece que no terceiro período de sua obra, o filósofo muda radicalmente de opinião quanto a essas teses oferecidas⁷⁹.

Ademais, outra também não é posição de Araldi⁸⁰, quando este menciona que, Nietzsche elabora a teoria das forças, de forma que a partir de *Para além de bem e mal*, conceito de vontade de poder passa a ser estendido também ao mundo inorgânico, e finalmente, ao caráter geral do mundo.

Assim, Nietzsche não procura mais sustentar a tese de que a vontade só se produz em seres dotados de intelecto, mas o próprio pensar e sentir já se encontram presentes na vontade. Bem como também não mais afirma que prazer e desprazer decorrem de representações, mas que constituem o exercício mesmo da vontade de poder⁸¹,

⁷⁸Cf. Marton, 1990, p.36.

⁷⁹Cf. Idem.

⁸⁰Cf. ARALDI, 2013, p.81.

⁸¹Cf. ABM, 19.

rompendo assim com a noção psicológica da vontade e realizando o devido acoplamento de suas investigações iniciais de formação da moralidade do costume.

Essa revisão das noções de prazer e desprazer implica agora em pensar que estes nada mais são do que uma excitação do sentimento de potência pela superação do entrave. A luta desencadeada pelos quanta de vontade de poder não almeja o prazer, mas o avanço constante por mais poder. Assim podemos ver num apontamento:

Se a essência mais íntima do ser é a vontade de poder, se prazer é sempre crescimento desse poder, desprazer sempre o sentimento de não resistir e de não poder se tornar senhor: não podemos estabelecer então, prazer e desprazer como fatos cardinais? A vontade é possível sem essas duas oscilações do sim e do não? [...] ⁸²

Ou mesmo nesse apontamento seguinte onde a dinâmica da vontade de poder e sua relação com a noção de prazer é descrita de forma mais detalhada:

Que é “passivo”? resistir e reagir. Ser obstruído no movimento que se projeta para frente: portanto, um agir da resistência e da reação

Que é “ativo”? lançar-se e, direção ao poder

“Alimentação” é apenas derivada, o originalmente, onde uma vontade não é suficiente para organizar o que é apropriado em seu todo, entra em cena uma *contravontade*, que empreende o descontrolamento, um novo centro de organização, depois de uma luta a vontade originária

Prazer como sentimento de poder (pressupondo o desprazer) ⁸³

Nietzsche estabelece ainda os termos da sua crítica da concepção de vida como instinto de conservação oposta a sua concepção de vida enquanto vontade de poder, explicitando esta distinção conforme consta no aforismo 349 da *Gaia ciência*. Para o filósofo, caracterizar a vida como um “querer se conservar”, apenas pode encontrar ressonância partindo do pressuposto que a própria vida se caracteriza fundamentalmente como uma situação de penúria, escassez e miséria, em suma, “um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida”. A vida enquanto vontade de poder é um movimento de constante ampliação, caracterizada justamente pela abundância.

A concepção nietzschiana do estado de coisas da filosofia enquanto “confissão pessoal de seu autor”, como “uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas” ⁸⁴, explica a unilateralidade da doutrina da autoconservação. A tuberculose de Espinosa

⁸² Apontamento VII, 14 (80)

⁸³ Apontamento VI, 5 (64)

⁸⁴ Cf. ABM, 6.

enquanto fator determinante de seu ponto de vista marcado pela escassez de saúde justificaria sua tomada de posição em favor do instinto de autoconservação.

O mesmo pode se dizer a respeito do darwinismo, que dada a origem humilde e pobre dos investigadores ingleses, marcada pela “dificuldade de seguir adiante”, faria com que a ciência moderna se enveredasse pelo dogma espinoziano da “luta pela existência”.

A “luta pela existência” é apenas uma “exceção, uma restrição temporária da vontade de vida”, segundo o filósofo da Basileia. “Na natureza não predomina a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando ao absurdo”⁸⁵. A grande e a pequena luta se fazem sempre a respeito da preponderância do crescimento e expansão do poder.

Nietzsche retoma este tema *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo *incursões de um extemporâneo*, §14, alertando que a célebre “luta pela vida”, lhe parece muito mais afirmada do que necessariamente provada e que não se deve confundir Malthus com a própria natureza.

É interessante notar que esse distanciamento em relação ao darwinismo já estava presente desde o segundo período de sua obra, sendo acentuado a partir do terceiro período com o conceito de vontade de poder, fazendo-lhe oposição. Embora permaneça o elemento da concorrência vital, ao invés de justificá-la pelos imperativos de conservação, o filósofo alemão aponta para a ideia de superabundância de vida.

A ideia de uma dinâmica de constante expansão por meio da luta não se refere apenas a um elemento constitutivo do fenômeno vida, mas é a própria vida, vontade de poder. Assim vemos um alinhamento dos conceitos fundamentais da filosofia nietzschiana no âmbito da imanência. A vida como vontade de poder busca resolver os problemas do esvaziamento metafísico por meio do devido ancoramento conceitual em bases naturalistas.

Do ponto de vista normativo, as primeiras experimentações filosóficas com o conceito de vontade de poder se fizeram no sentido desse alinhamento. A resolução do problema da crise de valores deve ser feita no âmbito da imanência.

⁸⁵CF. Idem.

Com a ideia da morte de Deus, Nietzsche pretende enfatizar a falência que a noção de homem como criatura em relação a um criador, a partir da ideia de falência desse próprio Deus enquanto garantidor da ordem do cosmos. Se durante séculos o homem acreditou ser constituído de um corpo finito e uma alma imortal, agora, não mais existindo essa relação com a divindade, o aspecto imutável do homem expresso na ideia de alma também deixa de existir. Assim, desfazendo os dualismos metafísicos entre mundo verdadeiro e mundo aparente, bem como alma e corpo, o homem passa a se identificar respectivamente com a ideia de mundo sensível e corpo⁸⁶.

Vemos aqui a articulação, portanto, de dois conceitos referentes ao fenômeno vida, enquanto vontade de poder, que ganham destaque em seu pensamento. A noção de mundo, que tem sua expressão normatiza os assim chamados “valores da terra” e a noção de “corpo”, como organização afetiva plural, em que a passagem para um naturalismo moral começa a aparecer.

Com a noção de corpo, a ideia de alma imortal clássica ou de sujeito moderno imune às contingências do tempo e do espaço é suprimida, e desta forma, o âmbito ontológico de verdade imutável no homem, expressa na razão é convertida numa hierarquia afetiva de gostos e inclinações estabelecidas pelo conflito interno, realizando assim um processo de naturalização do ser humano, sujeito às contingências da vida e o arbítrio das próprias paixões.

“Corpo sou eu e alma” – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?

Mas o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para algo no corpo.

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento de teu corpo é também sua pequena razão que chamas “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento de tua grande razão.

“Eu”, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não querer crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu.⁸⁷

Se com a ideia de corpo, Nietzsche traz o homem para o âmbito da imanência, com a sua promoção dos valores da terra, o filósofo consegue realinhar a relação de homem e mundo na construção de valores. Trata-se de um resgate do homem que se perdeu em sua jornada de formação de si mesmo em meio aos labirintos de seu ideal,

⁸⁶ Cf. MARTON, 2016, p.61.

⁸⁷Z, Das três metamorfoses

para que este possa retomar seu caminho, conduzido pelas reais necessidades da vida e não mais por estas projeções.

Permaneçais fiéis à terra, Irmãos, com o poder da vossa virtude! Que vosso amor dadivoso e vosso conhecimento sirvam ao sentido da terra! Assim vos peço e imploro.

Não os deixei voar para longe do que é terreno e bater com as asas nas paredes eternas! Oh, sempre houve tanta virtude extraviada!

Trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê a terra seu sentido humano!

Uma centena de vezes, até agora, extraviaram-se e engaram-se tanto o espírito como a virtude. Ah, em nosso corpo ainda vive todo esse delírio e engano: aí tornou-se ele corpo e vontade.

Uma centena de vezes, até agora, extraviaram-se e engaram-se tanto o espírito como a virtude. Sim, uma tentativa foi o homem, Ah, quanta ignorância e quantos erros se encarnaram em nós!

Não apenas a razão de milênios – também a sua loucura irrompe em nós. É perigoso ser herdeiro.

Ainda lutamos palmo a palmo contra o gigante Acaso, e sobre toda a humanidade reinou até agora o absurdo, o sem-sentido.

Que vosso espírito e a vossa virtude sirvam ao sentido da terra, irmãos: e que o valor de todas as coisas sejam novamente colocado por vós! Por isso deveis ser combatentes! Para isso deveis ser criadores!

Sabendo purificar-se o corpo; tentando com saber ele se eleva; para o homem do conhecimento, todos os instintos tornam sagrados; para o elevado, a alma se toda alegre.⁸⁸

Com essa passagem, Nietzsche estabelece uma relação entre a imanência do mundo e a corporeidade do homem na produção de valores no âmbito da vida biológica, deixando para trás as necessidades metafísicas como fonte da moralidade. O dualismo entre mundo inteligível e mundo sensível, bem como o dualismo entre corpo e alma é abolido por meio do alinhamento das categorias de instinto e natureza sob o grande signo da vida enquanto vontade de poder, preparando assim o terreno para o surgimento de valores naturalizados.

Pois, dito de outra maneira, se o mundo é a natureza e o homem é um corpo natural, cujo comportamento é ditado pela normatividade da dinâmica da vontade de poder enquanto expressão da vida, homem e mundo se identificam e a natureza dos instintos se torna a fonte de toda normatividade que subjaz a toda moral, suprimindo assim qualquer pretensa moralidade que não se mostra ancorada no âmbito dos afetos.

⁸⁸Z, Da virtude dadivosa 2

Assim, Nietzsche consegue banir das sombras das necessidades normativas impostas pelo pensamento metafísico de inspiração platônico-cristã que contaminam toda cultura ocidental ao demonstrar essa inter-relação entre homem e mundo no âmbito da imanência da vida e localizar a fonte normativa das condutas humanas no próprio instinto, pavimentando o caminho para um naturalismo moral nessa fase de seu pensamento.

1.3.1. A NATURALIZAÇÃO DA MORAL NO TIPO NOBRE E NO TIPO ESCRAVO

Embora Nietzsche tenha conseguido realizar um deslocamento do âmbito da transcendência para o âmbito da imanência na fonte de produção de valores por meio desse alinhamento entre corpo e mundo nos termos da teoria da vontade de poder, uma solução ao problema da ausência de critérios para a orientação normativa ainda era necessária, mesmo diante desse avanço no que diz respeito a sua missão de reversão do platonismo.

Se em *Zaratustra*, o filósofo apresenta seus principais conceitos em um singular e atípico tom poético, em *Além de bem e mal*, o caráter técnico presente em *Humano, demasiado humano*, será retomado. A moral agora, vista da perspectiva da teoria da vontade de poder é ela mesma entendida como uma teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno vida⁸⁹. Partindo disso, o filósofo retomará sua análise da moralidade em seus próprios termos, devendo as noções de prazer e desprazer serem tomadas apenas como expressão de um mundo como vontade de poder.

Nietzsche retoma então a busca por cientificidade na análise da moralidade, criticando os cientistas morais de sua época, que declarando analisar a moral, acabaram por toma-la como algo dado e intocável, de modo que duas posições acabaram por sempre serem tomadas diante dessa moral: a tentativa de fundamentação e a empreitada propagandista e apologética.

Dessa crítica nietzschiana ao compromisso apologético não declarado desses filósofos morais, não se deve, todavia, inferir qualquer pretensão de neutralidade por parte de Nietzsche, de modo que a sua investigação seria essa assim, pura e isenta de qualquer influência. Pelo contrário, sua ênfase se dá muito mais no sentido de uma

⁸⁹ Cf. ABM, 19.

contraposição a pretensão desses filósofos morais à neutralidade, que é para eles um elemento fundamental para afirmação da veracidade de suas respectivas doutrinas.

Para Nietzsche, essa postulação por neutralidade é um tremendo contrassenso, pois não se pode falar em agir desinteressado, nem requisitar um espaço transcendental, uma perspectiva externa aos eventos do mundo. A crítica realizada pelo filósofo é sempre imanente, realizada por choques de perspectiva, trazendo à tona o núcleo imoralista que sustenta toda moral. Todavia, diferentemente do que se poderia pensar, revelar o princípio ou prática imoral que sustenta uma moral ou virtude não constitui necessariamente uma objeção a ela, mas somente àquelas que postulam para si um pretensão ideal de pureza, uma vez que esta alegação de imparcialidade acabaria por corresponder a sua real⁹⁰.

O segundo aspecto se refere ao fato de que o conhecimento desses cientistas ou filósofos morais nunca excedeu seus pequenos círculos próximos, isto é, como a moralidade de sua geografia, de seu estamento, do espírito do seu tempo. Vemos aqui novamente a importância do método histórico nas investigações nietzschianas, a fim de denunciar a variação normativa através dos tempos e dos lugares, ao qual a fluidez normativa apenas viria à tona a partir da comparação entre as muitas morais⁹¹. Tal procedimento comparativo permitiria colocar em suspeita a própria moral vivenciada, e que uma vez tida como dada e, portanto, já introjetada, seria num primeiro momento imune a problematizações.

O retorno da preocupação com a história natural do homem permite ao filósofo da Basileia trabalhar com a já conhecida ideia de homem como um ente que veio a se constituir, seja pelo esforço da natureza, como pelo trabalho deste homem em si mesmo, por meio da ferramenta da cultura.

O procedimento genealógico levado a cabo por Nietzsche se refere a metodologia científica das ciências naturais, no que diz respeito a “reunião de material, formulação e ordenação conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam, e morrer”⁹². Essa metodologia se faz, portanto, por meio do levantamento e coleta de materiais, bem como a sua classificação, para preparação de sua *tipologia da moral*. Essa tipologia é o que vai permitir a Nietzsche

⁹⁰ Cf. PASCHOAL, 2009, p.97.

⁹¹ Cf. ABM 197.

⁹² Cf. Ibidem, 186.

trabalhar com uma pluralidade de morais e realizar o seu intento de colocar a moral própria sob suspeita.

Essas variedades de tipos morais se refeririam às diferentes formas da vontade de poder. Traduzindo essa dinâmica da vontade de poder para o âmbito da moralidade, o que se tem é um conflito permanente de normatividades que buscam se estabelecer como hegemônicas em detrimento das demais. Reportando-nos a história, é possível perceber como uma moral ascende ao poder justamente em detrimento das demais, isto é, por aquilo que ela, a moral hegemônica, interdita por constituir ela mesma a regra.

Como observa Paschoal, por trás dos pressupostos fundamentais de toda moralidade, existe sempre a afirmação de um tipo de homem. Este tipo de homem é defendido por esta moral como o melhor possível em relação aos outros tipos de fato ou definidos por outra moral⁹³. Este é, portanto, o papel da moral, apresentar um determinado tipo de homem como bom e afirmar as formas propícias de sua disseminação, operando assim em termos de sujeição e dominação de tudo o que é estranho a esse tipo almejado.

Trata-se de um esforço similar àquele encontrado no mundo biológico, na luta dos mais variados seres pela preponderância. Domínio e expansão são os termos que constituem toda a dinâmica da moral numa teoria da vontade de poder, de modo que sob a teleologia de melhoramento do homem, acaba por ocultar a violência que lhe é mais própria e recebendo o nome de cultura.

Assim, a construção de uma moral não se dá pelos princípios pregados por ela mesma, como normalmente se acredita, mas por uma dinâmica que tende a instrumentalizar todos os enunciados em favor dessa mesma moral. Ao mesmo tempo em que se interdita as demais morais por incompatibilidade de princípios com a moral dominante, esses mesmos princípios não se aplicam a ela mesma como hegemônica, mas apenas àquelas concorrentes. Justamente porque a vitória dessa moral hegemônica só foi possível lançando mão “desses meios imorais, como toda vitória: violência, mentira, calúnia e injustiça”.

Se reportando a teoria da vontade de poder, é possível a Nietzsche realizar a sua tipologia da moral, encontrando em cada expressão de normatividade de uma cultura,

⁹³ Cf. PASCHOAL, 2009, p.97.

vontade de poder, fazendo com que nos deparemos com toda uma variedade de formas que se misturam ou se separam, desaparecem ou tornam a aparecer.

É interessante esclarecer que com a teoria da vontade de poder, a ideia de uma reconciliação é deixada para trás, dando margem a ideia de hegemonia e polarização. Quando o filósofo alemão se concentra na ideia de embate de forças, por ser a vontade de poder mesma pressão e resistência em sentidos opostos, a ideia de harmonização é abandonada para dar lugar a noção de moral como conflito, cuja polarização dessas forças é a característica dessa dinâmica.

Essa noção vai permitir a Nietzsche constatar, que em sua investigação das mais variadas morais, dois tipos básicos sempre acabaram por estar presentes: uma “moral de senhores” e uma “moral de escravos”.

Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam a dominar na Terra, encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram dois tipos básicos, e uma diferença fundamental se sobressaiu. Há *uma moral dos senhores* e uma *moral de escravos*; acrescido de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de *uma só* alma. As diferenciações morais de valor se originaram ou dentro de uma espécie dominante que se tornou agradavelmente cônica da sua diferença em relação à dominada - ou entre os dominados, os escravos e dependentes de qualquer grau. No primeiro caso, quando os dominantes determinaram o conceito de “bom”, são os estados de alma elevados e orgulhosos que são considerados distintivos e determinantes da hierarquia. O homem nobre afasta de si os seres nos quais se exprime o contrário desses estados de elevação e orgulho: ele os despreza. Note-se que nesta primeira espécie de moral a oposição “bom” e “ruim” significa tanto quanto “nobre” e “desprezível” – a oposição “bom” e “mau” tem outra origem. Despreza-se o covarde, o medroso, o mesquinho, o que pensa na estreita utilidade; assim como o desconfiado, com o seu olhar obstruído, o que se deixa maltratar, o adulator que mendiga, e sobretudo o mentiroso – é crença básica de todos os aristocratas que o povo comum é mentiroso. “Nós, os verdadeiros” – assim se denominavam os nobres na Grécia antiga. É óbvio que as designações morais de valor, em toda parte foram aplicadas primeiro a *homens*, e somente depois, de forma derivada, a ações: por isso é um grave equívoco, quando historiadores da moral partem de questões como “por que foi louvada a ação compassiva? ”. O homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, ele não tem necessidade de ser abonado, ele julga: “o que me é prejudicial é prejudicial em si”, sabe-se como o único que empresta honra às coisas, que *cria valores*. Tudo o que conhece de si, ele honra: uma semelhante moral é glorificação de si. Em primeiro plano está a sensação de plenitude, de poder que quer transbordar, a felicidade da tensão elevada, a consciência de uma riqueza que gostaria de ceder e presentear – também o homem nobre ajuda o infeliz, mas não ou quase não por compaixão, antes por um ímpeto gerado pela abundância de poder. O homem nobre honra em si o poderoso, e o que tem poder sobre si mesmo, que entende de falar e calar, que com prazer exerce rigor e dureza consigo e venera tudo o que seja rigoroso e duro. “Um coração duro me colocou Wotan no peito”, diz uma velha saga escandinava: uma justa expressão poética da alma de um orgulhoso *viking*. Uma tal espécie de homem que se orgulha justamente de *não* ser feito para a compaixão: daí o herói da saga acrescentar, em tom de aviso que “quem quando jovem não tem o coração duro, jamais o terá” Os

nobres e bravos que assim pensam estão muito longe da moral que vê o sinal distintivo do que é moral da compaixão, na ação altruísta ou no *désintéressement* [desinteresse]; a fé em si mesmo, o orgulho de si mesmo, uma radical hostilidade e ironia face à “abnegação” pertencem tão claramente à moral nobre quanto um leve desprezo e cuidado antes as simpatias e o “coração quente”. – São os poderosos que entendem de venerar, esta é a sua arte, o reino de sua invenção. A profunda reverência pela idade e origem – todo o direito se baseia nessa dupla reverência –, a fé e o preconceito em favor dos ancestrais e contra os vindouros são algo típico da moral dos poderosos; e quando, inversamente, os homens das “ideias modernas” creem quase instintivamente no “progresso” e no “porvir”, e cada vez mais carecem do respeito pela idade, já se acusa em tudo isso a origem não nobre dessas “ideias”. O que faz uma moral dos dominantes parecer mais estranha e penosa para o gosto atual, no entanto, é o rigor do seu princípio básico de que apenas frente aos iguais existem deveres; de que frente aos seres de categoria inferior, a tudo estranho-alheio, pode agir seu bel-prazer ou “como quiser o coração”, e em todo caso “além do bem e do mal” -: aqui pode entrar a compaixão, e coisas do gênero. A capacidade e o dever da longa gratidão e da longa vingança – as duas somente com iguais –, a finura na retribuição, o refinamento no conceito de amizade, uma certa necessidade de ter inimigos (como canais de escoamento, por assim dizer, para os afetos de inveja, agressividade e petulância – no fundo, para poder se bem *amigos*): todas essas características da moral nobre, que, como foi indicado, não é a moral das “ideias modernas”, sendo hoje difícil percebê-la, portanto, e também desenterra-la e descobri-la. – É diferente com o segundo tipo de moral, a *moral dos escravos*. Supondo que os violentados, oprimidos, prisioneiros, sofredores, inseguros e cansados de si moralizem: o que terão em comum suas valorações morais? Provavelmente uma suspeita pessimista face a toda situação do homem achará expressão, talvez uma condenação do homem e da sua situação. O olhar do escravo não é favorável às virtudes dos poderosos: é cético e desconfiado, tem *finura* na desconfiança frente a tudo “bom” que é honrado por ele – gostaria de convencer-se de que nele a própria felicidade não é genuína. Inversamente, as propriedades que servem para aliviar a existência dos que sofrem são postas em relevo e inundadas de luz: a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade, a amabilidade recebem honras – pois são as propriedades mais úteis no caso, e praticamente os únicos meios de suportar a pressão da existência. A moral dos escravos é essencialmente uma moral de utilidade. Aqui está o foco de origem da famosa oposição “bom” e “mau” -no que é mau se sente poder e periculosidade, uma certa terribilidade, sutileza e força que não permite o desprezo. Logo, segundo a moral dos escravos o “mau” inspira medo; segundo a moral dos senhores é precisamente o “bom” que desperta e quer despertar medo, enquanto o homem “ruim” é sentido como desprezível. A opressão chega ao auge quando, de modo consequente à moral dos escravos, um leve aro de menosprezo envolve também o “bom” dessa moral-ele pode ser ligeiro e benévolo –, porque em todo caso o bom tem de ser, no modo de pensar escravo, um homem *inofensivo*: é de boa índole, fácil de enganar, talvez um pouco estúpido, ou seja, *um bonhomme* [um bom homem]. Onde quer que a moral dos escravos se torne preponderante, a linguagem tende a aproximar as palavras “bom” e “estúpido”. – Uma última diferença básica: o anseio de liberdade, o instinto para a felicidade e as sutilezas do sentimento de liberdade, pertence tão necessariamente à moral e moralidade escrava quanto a arte e entusiasmo da veneração, da dedicação, sintoma regular do modo aristocrático de pensamento e valoração. – Com isso pode-se compreender por que o amor-paixão – nossa especialidade europeia – deve absolutamente ter uma procedência nobre: é notório que ele foi invenção dos cavaleiros-poetas provençais, aqueles magníficos, inventivos homens do “gai saber” [gaia ciência], aos quais a Europa tanto deve, se não deve ela mesma.⁹⁴

⁹⁴ ABM 260

A oposição oriunda dessa polaridade no contexto de sua tipologia da moral é a forma como Nietzsche traduz esse antagonismo inerente a sua compreensão de mundo enquanto expressão da vontade de poder.

O modo de valoração moral própria dos senhores tem sua raiz num “triumfante sim a si mesmo”⁹⁵, no mútuo reconhecimento da própria nobreza, ou mesmo em seu estado de felicidade na tensão elevada, de um poder que anseia transbordar, a consciência de uma riqueza que gostaria de ceder e presentear. Bem como o desprezo e afastamento de todo ser que exprime o contrário dessa valoração, isto é, aos covardes, medrosos e mesquinhos. É desse tipo de relação que tem origem o termo “bom” (gut), correspondendo ao ideal nobre. Foram os nobres que tomaram para si o direito de dar nomes e associaram a si mesmos a ideia de tudo que é bom, de modo que por via de extensão, as suas ações acabaram por corresponder a essa noção de bom.

Como Nietzsche observa, esse foi o erro dos historiadores da moral ao buscarem a origem das noções de “bom” e “mau” na utilidade das ações, que seriam louváveis por aqueles que as aproveitaram. Na perspectiva da teoria da vontade de poder, tais noções não poderiam vir de uma perspectiva inferior, mas justamente das castas superiores que valoram as suas próprias ações com fundamento na estima que possuem de si mesmos. O homem da estirpe nobre não necessita de ter sua conduta abonada por terceiros, pois ele mesmo cria valores.

A relação que o homem nobre tem com suas ações exprime toda uma série de especificidades. A primeira delas se refere ao seu estado. O homem nobre é a exata medida de suas ações, não se podendo pensa-lo apartado delas. Suas ações são boas e verdadeiras, porque eles são bons e verdadeiros. Uma segunda especificidade é o *pathos da distância*. Seu julgamento, como ventilado acima, é fruto de uma assimetria na relação, de modo que se trata sempre de uma sentença proferida em posição hierarquicamente superior. A alma nobre não precisa lançar mão de uma instância superior que abone sua conduta, uma vez que ele mesmo cria valores, porque ele crê em si mesmo e se orgulha de si mesmo. “Ela não gosta de olhar “para cima” – mas sim *adiante*, de maneira lenta e horizontal, ou para baixo – *ela sabe que se encontra no alto*”.⁹⁶.

⁹⁵Cf. GM I, 10.

⁹⁶ Cf. NIETZSCHE, ABM, 265.

A ideia fundamental para se compreender o tipo nobre é que este honra alguém ao trazê-lo para o âmbito de suas relações, não importando se for na qualidade de amigo ou inimigo. No que diz respeito ao nobre, a distância se faz entre o que ele estima e honra como igual e o que ele despreza, compreendo o diferente de si como tudo aquilo que é inferior. Sendo nobre aquele que é bom, verdadeiro, poderoso, corajoso, pleno; todo aquele que for diferente será tido como ruim, falso, fraco, covarde, carente, em suma, será do tipo escravo tudo aquilo que não entrar para o seu círculo de relações.

É interessante notar que até no que diz respeito ao inimigo, o nobre é capaz de reverência e honraria, ou até mesmo “amor”. No tipo nobre não há o envenenamento pelo afeto do ressentimento, comumente nutrido pelo tipo escravo contra o inimigo. Pois no nobre não há o desvio ou a escusa em uma desavença que levaria a perversão dos afetos, mas o embate que conduz ao imediato exaurimento, de modo que na maioria das vezes esse sentimento sequer aparece.

A gênese dos conceitos próprios da moral do tipo nobre se dá num primeiro plano e não num segundo, levando em conta a utilidade da ação ao polo passivo da conduta, isto é a escrava, como bem querem alguns historiadores da moral. Esses conceitos têm origem na valoração feita por um olhar sobre si mesmo, no reconhecimento do próprio estado de elevação e na consequente avaliação desse estado como “bom”, análoga a ideia de auto veneração. Apenas num segundo momento, a partir deste conceito inaugural, que haverá a distinção, por meio de contraposição ao diferente, entre o estado nobre e aquilo que por este é desprezado.

Temos como resultado a ideia de homem comum como mentiroso, em contraposição a veracidade do homem nobre; o infeliz, em face de felicidade da nobreza; o covarde em oposição ao guerreiro. Em suma, todo aquele designado pela expressão “ruim” (*schlecht*), será a equivalência oposta do ideal de nobreza, sendo sempre referência a uma posição hierarquicamente inferior na dinâmica da vontade de poder.

Vejamos mais detalhes a respeito dessa dinâmica na *Genealogia da moral*, em que com o aprofundamento de suas investigações, o filósofo alcança maior precisão em sua descrição da moral escrava por meio da conduta reativa motivada pelo afeto do ressentimento.

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores; o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação. Enquanto a moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já no início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores -este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar para si - é algo próprio do ressentimento : a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto - sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão -seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes! ” Quanto o modo de valoração nobre se equivoca e peca contra a realidade, isso ocorre com relação a esfera que não lhe é familiar, que ele inclusive se recusa bruscamente a conhecer: por vezes não reconhece a esfera por ele desprezada, a do homem comum, do povo baixo; por outro lado, considere-se que o afeto do desprezo, do olhar de cima para baixo, do olhar superiormente, a supor que *falseie* a imagem do desprezado, em todo caso estará muito longe do falseamento com que o ódio estranhado, a vingança do impotente, atacará – *in inffigie*, naturalmente - o seu adversário. De fato, no desprezo se acham mescladas demasiada negligência, demasiada ligeireza, desatenção e impaciência, mesmo quando demasiada alegria consigo, para que ele seja capaz de transformar seu objeto em monstro e caricatura. Não deixemos de notar as quase benévolos nuances que a aristocracia grega, por exemplo, põe em todas as palavras com que distingue de si mesma o povo baixo; como nelas continuamente se mescla açucarando-as, uma espécie de lamento, consideração, indulgência, ao ponto e quase todas as palavras que aludem ao homem comum terem enfim permanecido como expressões para “infeliz”, “lamentável” (... [temeroso, infeliz, sofredor, mísero], as duas últimas caracterizando-o verdadeiramente como escravo do trabalho e besta de carga) – como, por outro lado, “ruim”, “baixo”, “infeliz”, nunca deixaram de soar aos ouvidos gregos em *um* tom, com um timbre no qual “infeliz” predomina: isto como herança do antigo e mais nobre modo de valoração aristocrático, que também no desprezo não nega a si mesmo (- aos filólogos seja lembrado em que sentido são usados [...] deplorável, pobre, miserável, ser infortunado, desgraça). Os “bem nascidos” se *sentiam* mesmo como os “felizes”; eles não tinham que construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, *menti-la* para si, por meio de um olhar a seus inimigos (como costumam fazer os homens do ressentimento); e do mesmo modo, sendo homens plenos, repletos de força e portanto *necessariamente* ativos, não sabiam separar a felicidade da ação - para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade (...[fazer bem: estar bem]) - tudo isso o oposto da felicidade no nível dos impotentes, oprimidos, achacados por sentimentos hostis e venenosos, nos quais ela aparece essencialmente como narcose, entorpecimento, sossego, paz, “sabbat”, distensão do ânimo e relaxamento dos membros, ou numa palavra, *passivamente*. Enquanto o homem nobre vive com confiança e franqueza diante de si mesmo (...), o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma *olha de través*; ele ama refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria. Uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior: a saber, como uma condição de existência de primeira ordem, enquanto para os homens nobres ela facilmente adquire um gosto sutil de luxo e refinamento -pois neles ela está longe de ser tão essencial quanto a completa certeza de funcionamento dos instintos reguladores *inconscientes*, ou mesmo uma certa imprudência, como a valente precipitação, seja ao perigo, seja ao inimigo ou aquela exaltada impulsividade na cólera, no amor, na veneração, gratidão, vingança, na qual se têm reconhecido os homens nobres de todos os tempos. Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não envenena: por outro lado, nem

sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos. Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive – eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento (no mundo moderno, um bom exemplo é Mirabeau), que não tinha memória para os insultos e baixeiras que sofria, e que não podia desculpar, simplesmente porque – esquecia). Um homem tal sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outro se enterrariam; apenas neste caso é possível, se for possível em absoluto, o autêntico “amor aos inimigos”. Quanta reverência aos inimigos não tem um homem nobre! -e tal reverência é já uma ponte para o amor... Ele reclama para si seu inimigo como uma distinção, ele não suporta o inimigo que não aquele no qual nada existe a desprezar, e muito a venerar! Em contrapartida, imaginemos “o inimigo” tal como concebe o homem do ressentimento – e precisamente nisso está seu feito, sua criação: ele concebeu “o inimigo mau”, “o mau”, e isto como, conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um “bom” -ele mesmo!

...⁹⁷

Diferentemente da moral do senhor, a moral de escravo tem seu ato inaugural um movimento em relação a exterioridade, um olhar para fora do campo de seus próprios anseios, ela é fruto dessa pressão exercida pela moral do senhor, se pautando por uma dinâmica basicamente reativa. Enquanto a moral do senhor é criadora de valores, a moral de escravo é reinterpretaadora desses valores⁹⁸, e operando assim por meio de um olhar desconfiado e negador “a um fora”, um “outro”, um “não-eu”. O pressuposto de sua existência, portanto, é a pressão de um mundo exterior, por meio da qual lhe serve de estímulo na medida em que lhe faz sofrer. Esse mundo exterior que lhe oprime é o próprio mundo dos valores nobres, cuja representação da ameaça lhe impõe sempre a posição reativa.

A presença constrangedora da moral nobre se coloca no centro da vida escrava, de modo que a moral do senhor acaba sendo a definida como “mau” (*böse*). Esse termo surge em correspondência com a ideia de “inimigo mau”, numa lógica invertida com a ideia de “bom” da moral do senhor. Assim, os valores referentes a moral do senhor, que são tidas por eles como “boas”, “poderosas”, “verdadeiras” e etc., são reinterpretadas, passando a designar justamente o seu oposto na moral escrava, fazendo referência as várias possibilidades da ideia de “maldade”.

O termo “bom” (*gut*), da moral escrava, por sua vez se origina num segundo movimento, referente a tudo aquilo que for inofensivo e que diga respeito à utilidade para aquele que sofre a ação. É nesse segundo movimento que se situa os erros dos historiadores e cientistas da moral, ao buscarem a origem das ações boas na utilidade

⁹⁷ GM, I, 10.

⁹⁸ CF. PASCHOAL, 2009, p.101.

daquele sujeito passivo da ação. Esses pensadores da moral confundem este segundo movimento da moral escrava, com aquele gesto originário da moral do senhor.

Como se pode ver, para Nietzsche, os termos das relações morais que resultam nessa forma básica de tipologia, são modelados e apropriados de acordo com a dinâmica da vontade de poder. Essa tipologia nos termos de uma moral do senhor e da moral de escravo, é fruto da polarização da dinâmica da vontade de poder, como vetor interpretativo do mundo, em que a primeira dá início por meio da criação de valores, enquanto a segunda, resta apenas a natureza reativa, expressa no afeto do ressentimento, dada a impotência de se partir ao ato.

Para o tipo escravo, essa impotência que alimenta o afeto do ressentimento, acaba por falsear o mundo na imagem invertida dos valores de nobreza. Se fala em falseamento do mundo aqui, não por qualquer ancoramento ontológico da perspectiva nobre, mas pelo fato da construção escrava ser sempre um apenso a moral senhorial e uma fuga da consciência diante a uma relação de poder exercida de fato. Assim, o tipo escravo precisa construir artificialmente a sua felicidade, persuadir-se dela, *menti-la para si*⁹⁹.

Assim vemos não só o endosso de Nietzsche ao ideal de nobreza, mas também a convergência de seus conceitos fundamentais na construção de seu tipo ideal. A partir da teoria da vontade de poder, o filósofo da Basileia articulou conceitos de ordem naturalista, tais como afetos de prazer de suas investigações iniciais, noção de vida em ascensão, dentro de um tipo nobre, a fim de fazer contraponto a degenerescência fisiológica do ideal escravo, expressa no moral cristã.

⁹⁹NIETZSCHE, GM I, 10.

2. CONSIDERAÇÕES SOBRE O NATURALISMO NIETZSCHIANO

2.1. O DEBATE NATURALISTA CONTEMPORÂNEO NA FILOSOFIA NIETZSCHIANA

O objetivo deste capítulo é apresentar um panorama geral do debate contemporâneo na pesquisa Nietzsche a respeito das principais correntes interpretativas que procuram compreender a filosofia nietzschiana como expressão de um naturalismo em sua abordagem fundamental. Buscaremos, portanto, compreender aqui, por meio do entrecruzamento da visão desses diversos interpretes, as várias facetas do naturalismo moral na filosofia nietzschiana.

Essas correntes naturalistas de uma forma geral confluem na ideia de mostrar o vínculo do filósofo alemão com a ideia de que o pensamento deve se relacionar às ciências naturais e nela se fundar, passando a divergir sobre os termos como essa relação é travada, sobretudo quando se deparam com os conceitos próprios da filosofia nietzschiana.

Não obstante tais dificuldades, uma leitura naturalista do pensamento nietzschiano é mais facilmente compreendida quando colocada em contraste com a ideia de supernaturalismo, isto é, aquela crença nas ideias supernaturais que Nietzsche constantemente ataca como as de vontade divina, mundo verdadeiro, alma imortal, Deus, em suma, todas àquelas referentes à metafísica cristã. Assim, embora exista esse prévio consenso geral entre estes exegetas da pesquisa Nietzsche, a discussão se abre, como já mencionado, na qualificação deste naturalismo.

Ademais, uma interpretação naturalista pode ainda ter sua compreensão ampliada quando contraposta àquelas leituras referentes às interpretações pós-estruturalistas que trabalham um “Nietzsche desconstrutivista”. Assim como o naturalismo, estas correntes pós-estruturalistas da filosofia nietzschiana também abrangem um amplo espectro de concepções, mas que também, não deixam de possuir certa uniformidade e consenso, sobretudo a respeito de posições referentes ao ceticismo relativo a verdade e a realidade no pensamento do filósofo alemão. Em outras palavras, segundo a leitura “pós-estruturalista”, Nietzsche sustenta não haver conhecimento verdadeiro e nenhuma realidade da qual este conhecimento seja possível. Opondo-se a este entendimento, o naturalismo capitaneado por Leiter defende que Nietzsche advogou sim a possibilidade

de se estabelecer um conhecimento verdadeiro, sendo este, precisamente o conhecimento a respeito de “fatos” que dizem respeito a realidade, sendo tal acesso privilegiado proporcionado pelas ciências naturais¹⁰⁰.

Advertimos então, desde logo que devido à extensão e a diversidade de pesquisadores envolvidos nessa corrente exegética, restará impossível agraciar este trabalho com a presença do pensamento de todos, de modo que buscaremos apresentar aqui o pensamento daqueles cuja produção ganhou destaque no cenário da pesquisa Nietzsche na cena pátria. Assim, apresentaremos aqui as correntes exegéticas referentes aos programas de pesquisa que buscaram estabelecer diálogo no âmbito do naturalismo moral, sendo esses autores: Brian Leiter, Peter Kail, Richard Schacht e Janaway no âmbito internacional e as linhas de pesquisa de Clademir Araldi e Rogério Lopes no cenário brasileiro.

Trata-se de abordagens que, não obstante estabelecerem diálogo no âmbito do naturalismo moral, não necessariamente apresentam uma uniformidade em relação aos temas abordados, buscando cada uma seu enfoque específico, de forma que buscaremos na medida do possível construir esta uniformidade a fim de que se permita um maior aprofundamento no debate por meio da realização do contraditório, ou pelo menos informar a respeito da visão desses autores. Ao final do presente capítulo será realizado um balanço a respeito dessas principais correntes exegéticas que tem como objeto o naturalismo na filosofia nietzschiana, apresentando suas vantagens, limitações e eventuais incompatibilidades com o texto do filósofo, para depois realizarmos este balanço no âmbito do próprio naturalismo moral.

Assim, seguiremos o seguinte trajeto: exposição da visão dos autores naturalistas contemporâneos da pesquisa Nietzsche; apresentação os eventuais problemas e limitações dessa abordagem, em que elencaremos os problemas do naturalismo substantivo, naturalismo metodológico da causalidade, da falácia naturalista e da teoria da abreviação dos afetos, para ao final uma definição provisória de um possível naturalismo na filosofia nietzschiana.

2.1. 1.O NATURALISMO DE BRIAN LEITER

¹⁰⁰ Cf. WOORWARD, 2016, p.313.

Brian Leiter nos oferece sua leitura naturalista do pensamento de Nietzsche em seu manual *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Morality* de 2002, cujo conteúdo é revistado em seu artigo de 2011, *Naturalismo Reconsiderado*, destinado a prestar esclarecimentos a respeito das polêmicas levantadas por seu posicionamento, que, diga-se de passagem, fora objeto de inúmeras críticas, inclusive por aqueles considerados simpatizantes da abordagem naturalista da filosofia nietzschiana. Pelo fato de este último texto ser resultado de uma série de confrontos, focado nos elementos mais polêmicos da posição de Leiter, é ele que nos servirá de base para a presente explanação.

Brian Leiter parte do ponto de vista que a maioria dos comentadores de Nietzsche estaria de acordo ao dizerem que, em sentido amplo, ele é um naturalista em sua filosofia da maturidade, fazendo com que em *Nietzsche on Morality*, ele expusesse uma leitura sistemática¹⁰¹ do filósofo como pensador naturalista. Este naturalismo de Leiter pode ser compreendido a partir de duas chaves de leitura fundamentais constantes em seu trabalho. A primeira seria a concepção de um Nietzsche humeano, referente ao enquadramento da filosofia de Nietzsche no âmbito do *naturalismo metodológico especulativo*, uma vez que, na visão de Leiter, este adota primordialmente a continuidade de método entre filosofia e ciências naturais¹⁰². O filósofo da Basileia seria um filósofo naturalista nos termos de David Hume, na medida em que realiza suas especulações filosóficas em continuidade com as mais recentes conquistas científicas de sua época, isto é, em continuidade de resultados. A outra chave de leitura diz respeito ao projeto terapêutico da filosofia nietzschiana, isto é, o projeto filosófico de conscientização dos tipos superiores de que a moral vigente é prejudicial a eles, uma vez que esta moral se opõe aos imperativos de grandeza e excelência humana¹⁰³.

O naturalismo metodológico exposto por Leiter não equivale dizer que Nietzsche concebia o procedimento filosófico pautado em experimentos empíricos munido de instrumentos de laboratório e todo o aparato do gênero, mas apenas que deve se buscar os imperativos de clareza e exatidão próprios das ciências naturais, bem como empregar seus modelos de explicação dos efeitos pela identificação das causas. Nessa perspectiva, Leiter enfatiza que o *naturalismo metodológico* de Nietzsche é do tipo *especulativo*,

¹⁰¹Cf. LEITER, B. *On Morality*, 2002, p.6.

¹⁰² Cf. LEITER, O naturalismo de Nietzsche reconsiderado, 2011, p.80.

¹⁰³Cf. *Ibidem*, p.90.

pois diz respeito justamente à continuidade nos resultados do naturalismo, na exata medida em que busca construir suas concepções filosóficas com fundamento em determinados resultados alcançados pelas ciências, como por exemplo, a teoria evolutiva.

Este naturalismo metodológico é ancorado na existência de um naturalismo substantivo, referente à tese ontológica de que as únicas coisas reais são naturais¹⁰⁴, como consequência da continuidade de resultados em seu combate ao supernaturalismo, isto é, aquela posição combatida por Nietzsche a respeito da existência de entidades que não se sujeitam ao crivo do empirismo, tais como a noção de Deus, alma imortal, vontade divina, em suma, aquelas atreladas a metafísica cristã. É digno de nota que Leiter insiste que não há nada que leve a pensar que Nietzsche tenha sido simpático ao *naturalismo substantivo semântico*, que estabelece que tudo pode ser reduzido e explicado nos termos das ciências naturais, como coisas como a beleza e o amor¹⁰⁵.

Neste programa filosófico referente a um Nietzsche humeano¹⁰⁶, desdobram-se em quatro enfoques fundamentais, a saber: a situação da cultura nas explicações causais, o estatuto da causalidade, a compatibilidade da metafísica da vontade de poder com o naturalismo nietzschiano e o sucesso do naturalismo especulativo nietzschiano a luz dos trabalhos de psicologia empírica contemporânea.

Paralelo a este projeto filosófico referente ao *naturalismo metodológico especulativo*, temos, portanto, a presença do projeto filosófico de um *Nietzsche terapêutico*¹⁰⁷, em que o filósofo alemão mobiliza os recursos filosóficos do aspecto humeano para sua empreitada de transvaloração de todos os valores. Trata-se de um projeto que tem como finalidade tentar livrar os novos tipos superiores da falsa crença de que a moralidade dominante é, de fato, boa para eles, uma vez que esta mesma moral seria uma ameaça aos imperativos de excelência e grandeza humana¹⁰⁸. Neste empreendimento, Nietzsche tem a sua disposição uma série de recursos retóricos,

¹⁰⁴ Cf. Ibidem, p.82.

¹⁰⁵ Cf. WOODWARD, 2016, p.315.

¹⁰⁶ Este Nietzsche humeano, como o próprio nome já diz, é compreendido pela similaridade de métodos entre a filosofia de Nietzsche e David Hume. Sobre essas aproximações podemos destacar sumariamente as seguintes características compartilhadas por ambos: a tentativa de explicar fenômenos complexos em termos empírico-causais. Esclarecemos que se trata de uma exposição provisória, uma vez que daremos maior atenção no tópico destinado a caracterizar a interpretação naturalista de Peter J. Kail, que descreve essa mesma proximidade.

¹⁰⁷ Cf. LEITER, 2011, p.90.

¹⁰⁸ Cf. WOODWARD, 2016, p.315.

inclusive a falácia genética¹⁰⁹, como forma de se dirigir aos afetos, sentimentos ou emoções.

A Genealogia, por sua vez, é a tentativa mais sistemática de Nietzsche de dar um relato naturalizado do fenômeno da moralidade. Essa conta não é, em última instância, apresentada por Nietzsche como um fim-a-si. Em vez disso, Nietzsche desenvolve um relato naturalista da moralidade a serviço de um objetivo normativo muito particular, ou seja, forçar-nos a reconsiderar o valor da moralidade: o naturalismo é alistado ao serviço do que Nietzsche chama de "reavaliação de todos os valores"¹¹⁰.

Nesse projeto terapêutico os recursos naturalistas são instrumentalizados a serviço da transvaloração dos valores, isto é, a com a preocupação de Nietzsche a respeito da formação do tipo superior que se oporia a moral vigente oriunda de valores antinaturais que insiste em desprezar os instintos mais vitais ao ser humano e caluniar a existência¹¹¹.

Voltemos agora à análise dos quatro enfoques fundamentais do Nietzsche humeano, que constitui a base teórica onde o Nietzsche terapêutico está ancorado, iniciando pelo problema do estatuto da causalidade, questão essa que vem causando mais problemas para a abordagem naturalista da filosofia nietzschiana.

Leiter sustenta que há muita incompreensão a respeito do modo como o filósofo alemão lida com a causalidade, de forma que não se trata de qualquer causalidade que ele rechaça, mas unicamente aquela relacionada ao supernaturalismo. Assim como Hume, Nietzsche tem firme interesse em explicar porque os seres humanos agem, pensam, percebem e sentem da maneira como o fazem, especialmente no domínio da ética, recorrendo a mecanismos causais de ordem psicológica.

Para que fique claro, o que Nietzsche realmente faz é apelar para mecanismos psicológicos – tais como o ódio inflamado característico do *ressentimento* – para os quais parece haver ampla evidência tanto na experiência comum quanto na histórica, e daí tecer uma narrativa mostrando como estes mecanismos simples poderiam causar atitudes e crenças humanas específicas. Além do mais, é bastante fácil ver qual evidência empírica incidiria no caso: por exemplo, a evidência de que um estado psicológico utilmente individualizado como o ressentimento proporciona

¹⁰⁹A respeito da falácia genética, não há detalhamento por Leiter no texto que escolhemos enfocar, todavia, a falácia genética na filosofia nietzschiana pode ser reconhecida naqueles ataques feitos pelo filósofo à moral cristã, enfatizando sua origem numa normatividade escrava, isto é, o caráter vicioso de sua origem.

¹¹⁰The Genealogy, in turn, is Nietzsche's most systematic attempt to give a naturalized account of the phenomenon of morality. Such an account is not, ultimately, presented by Nietzsche as an end-in-itself. Rather, Nietzsche develops a naturalistic account of morality in the service of a very particular normative goal, namely to force us to reconsider the value of morality: naturalism is enlisted in the service of what Nietzsche calls his "revaluation of all values." (LEITER, 2015, p.2)

¹¹¹LEITER, 2015, p.102.

diagnóstico ou propósitos preditivos. Mesmo na primeira dissertação da *Genealogia*, Nietzsche suscita uma série de provas de sua autoria em apoio a existência desse mecanismo psicológico: por exemplo, os fatos acerca da etimologia dos termos “bem” e “mal”; o fato histórico genérico de que o cristianismo fundou suas raízes junto às classes oprimidas no império romano; além da retórica dos primeiros Padres da Igreja. Aqui vemos Nietzsche argumentando a favor de um tipo de inferência especificamente científica: ou seja, acreditar no papel de um mecanismo psicológico particular, para o qual há evidência ampla e independente, nas bases de seu extenso escopo explanatório, isto é, sua habilidade de dar sentido a uma variedade de dados e pontos distintos.¹¹²

Nesse sentido, vemos como o filósofo alemão recorre à mecanismos causais em sua psicologia para explicar o comportamento humanos. Todavia, dada a crítica sofrida, Leiter assume que cultura tenha seu papel na fixação de crenças, declarando que não há motivos para negar que o Nietzsche naturalista está interessado em cultura, ressaltando que isso não deve nos impedir de ver o papel que as causas psicofísicas desempenham no papel da moralidade, tal como ele nos oferece.

A fim de reforçar a importância do papel da fisiologia nas explicações causais do filósofo alemão, Leiter faz referência à *Aurora*, quando Nietzsche diz que “nossos juízos morais e valorações são apenas imagens e fantasias baseadas em processos fisiológicos por nós desconhecidos”¹¹³ ou mesmo que “é sempre necessário trazermos à tona os fenômenos *fisiológicos* por detrás dos prejuízos e predisposições morais”¹¹⁴. Assim o fazendo, o filósofo da Basileia está definitivamente recorrendo às afirmações causais, isto é, à afirmação de que processos fisiológicos causam juízos morais¹¹⁵.

Com o propósito de dirimir qualquer dúvida a respeito do papel da causalidade no pensamento definitivo de Nietzsche, Leiter recorre ao *Crepúsculo dos ídolos*, obra esta do final de sua vida que o próprio filósofo considerou como importante introdução ao seu pensamento. Ele alega que no capítulo “os quatro grandes erros” que diz respeito quase que inteiramente ao fenômeno da causação, Nietzsche diferencia o “erro da falsa causa”, o “erro das causas imaginárias”, ficando claro que o filósofo da Basileia pretende distinguir as *relações causais genuínas* daquelas relações causais falaciosas que contaminam o pensamento moral e religioso.

Não há erro mais perigoso do que confundir a consequência e a causa: eu denomino a verdadeira ruína da razão. Porém, esse erro está entre os mais antigos e mais novos

¹¹² Leiter, 2011, p.89

¹¹³ NIETZSCHE, A. 119.

¹¹⁴ Ibidem, 524.

¹¹⁵ Cf. LEITER, 2011, 101.

hábitos da humanidade: ele é até santificado entre nós, leva o nome de “religião”, “moral”. Cada tese formulada pela religião e pela moral o contém; sacerdotes e legisladores da moral são os autores dessa corrupção da razão. – Eis um exemplo: todos conhecem o livro do famoso Cornaro, em que ele recomenda sua exígua dieta como receita para uma vida longa e feliz -e também virtuosa. Poucas obras foram tão lidas, ainda agora milhares de exemplares são impressos anualmente na Inglaterra. Duvido que algum livro (excetuando-se, naturalmente, a Bíblia) tenha causado tanto mal, tenha *abreviado* tantas vidas, como esse bem-intencionado *curiosum*[coisa curiosa]. Razão para isso: a confusão entre o efeito e a causa. O bom italiano via em sua dieta a causa de sua longa vida: ao passo que a precondição para uma longa vida, a extraordinária lentidão do metabolismo, o baixo consumo, era a causa de sua exígua dieta. Ele não tinha liberdade de comer pouco ou muito, sua frugalidade *não* era um “livre-arbítrio”: ele ficava doente quando comia mais. Mas quem não é uma carpa não só faz bem em comer *propriamente*, mas disso tem necessidade. Um erudito de nossa época, com seu rápido consumo de energia nervosa, se destruiria com o regime de Cornaro. *Crede experto*[Creia no perito]. –
¹¹⁶(CI, Os quatro grandes erros, 1)

Segundo o interprete americano, o aforismo citado explica que Nietzsche não nega a causalidade, mas diferencia as relações causais reais das relações causais imaginárias. Em se tratando da dieta de Cornaro, o filósofo alemão explica o equívoco em se pensar que a dieta reduzida era a causa da vida longa, quando na verdade era o lento metabolismo que era o verdadeiro responsável, tanto pela dieta reduzida quanto pela longevidade. Assim, segundo Leiter, o ceticismo de Nietzsche a respeito da causalidade é um equívoco interpretativo, uma vez que o que ele faz é justamente diferenciar as causas reais das causas imaginárias e equivocadas, pois como o interprete americano mesmo dirá:

Causação e explicações causais são fundamentais para o naturalismo de Nietzsche, assim como voltaram a ocupar uma posição central na filosofia da ciência dos últimos trinta anos. Sem a crença em alguma noção de causação é difícil ver como qualquer uma dessas passagens de Nietzsche pode fazer sentido.¹¹⁷

Portanto, Leiter afirma com clareza a posição de Nietzsche em favor da causalidade, inclusive fazendo referência as falsas causas das verdadeiras causas de um dado fenômeno como o caso da longevidade de Cornaro, cuja verdadeira causa seria seu lento metabolismo, e não a sua dieta que é consequência e não causa dessa longevidade.

O exegeta entende que a mera adesão por parte de Nietzsche à validade de processos causais não o torna necessariamente um adepto das ciências, pois as próprias ciências não se reduzem apenas as explicações causais dos fenômenos, mas sim o seu interesse nas autênticas explicações causais ou deterministas dos fenômenos a partir de

¹¹⁶CI, Os quatro grandes erros, 1

¹¹⁷LEITER, 2011, p.102

uma economia de vocabulário de poucos princípios ou mecanismos gerais, como de fato é o empreendimento científico¹¹⁸.

É importante frisar que Leiter não apenas insiste na adesão de Nietzsche ao recurso da causalidade, como imputa ao filósofo alemão o endosso daquilo que ele chamou de “essencialismo causal”. Essa posição afirma que “toda substância individual tem propriedades ‘essências’ que são causalmente primárias com respeito à história futura desta mesma substância, isto é, determinam de modo nada trivial a margem de manobra para esta substância”¹¹⁹.

O interprete americano insiste na ideia de que Nietzsche adota a noção de natureza imutável ou essencial, de onde estaria situada na realidade a causalidade. Para isso ele recorre a inúmeros aforismos, dentre os quais podemos citar 109 da *Gaia ciência*, por exemplo:

[...] Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizados completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?¹²⁰

Outro ponto que merece destaque na interpretação de Brian Leiter no que diz respeito à noção de “continuidade de resultados” é referente à teoria da vontade de poder. Leiter pensa que a doutrina da vontade de poder deve ser desconsiderada da filosofia nietzschiana. A razão que ele apresenta é que no final das contas o próprio Nietzsche a considerou irrelevante, e a prova disso é que nos dois principais momentos de autorreflexão presentes no corpus nietzschiano, a saber, *Ecce homo* e os prefácios escritos em 1886 para as obras anteriores à *Assim falou Zaratustra*, em momento algum o filósofo defende a centralidade da teoria da vontade de poder em seu trabalho¹²¹.

Leiter confessa que seu interesse no filósofo da Basileia não se restringe meramente a de um antiquário, uma vez que o interesse de um filósofo naturalista deve se pautar no quanto se consegue tomar a natureza e os fatos corretamente, e se Nietzsche não consegue fazê-lo, “tanto pior para Nietzsche, pode-se dizer”¹²². Fato é que o interprete americano acredita que a “metafísica maluca” da vontade de poder em

¹¹⁸Cf. Leiter, 2011, p. 103.

¹¹⁹Cf. Leiter, 2002, p.83

¹²⁰ GC 109.

¹²¹Cf. Leiter, 2011, p.117.

¹²²Idem.

nada afeta a psicologia moral nietzschiana, que é justamente onde está o sucesso do filósofo alemão como naturalista.

Este sucesso de Nietzsche como filósofo naturalista, pode ser constatado, segundo Leiter, pela confirmação de suas especulações filosóficas pela ciência contemporânea, em especial, pela psicologia empírica. O polêmico interprete americano aponta quatro teses nietzschianas a respeito da psicologia moral que foram confirmadas pela psicologia empírica, são elas: A alegação de que os fatos relativos ao tipo hereditário são determinantes fundamentais da personalidade e dos comportamentos moralmente significantes; a atribuição de forte influência da atividade instintiva nos pensamentos conscientes; a definição de julgamentos morais como racionalização de sentimentos pós evento, afastando o caráter racional ou discursivo no juízo moral e a ilusão do livre arbítrio¹²³.

Esses foram os pontos trabalhados por Leiter na definição de Nietzsche como um filósofo tipicamente naturalista, em especial como um naturalista metodológico especulativo, a saber: o estatuto da causalidade, o papel da cultura nas explicações causais, a compatibilidade da teoria da vontade de poder com o naturalismo nietzschiano e o sucesso de seu naturalismo especulativo a luz dos trabalhos de psicologia empírica contemporânea, dando ensejo assim a toda polêmica em torno do tema.

2.1.2. O NATURALISMO DE PETER J.E. KAIL

O segundo autor a defender uma abordagem naturalista no pensamento do filósofo da Basileia é o professor da Universidade de Oxford, Peter J. E. Kail, que faz uma caracterização geral de um naturalismo, que na sua ótica, é compartilhado tanto por Hume quanto por Nietzsche. O primeiro ponto explorado pelo autor diz respeito ao papel da causalidade, que como é sabido é o tema de grande polêmica no âmbito da filosofia nietzschiana. O segundo ponto abordado por Kail diz respeito à natureza das explicações oferecidas por esses filósofos para os diversos tipos de fenômenos e quais as implicações filosóficas acarretam.

De acordo com Kail, um aspecto do pensamento naturalista de ambos é a tentativa de explicar todo um vasto campo de fenômenos em termos causais, ao se reportarem às

¹²³Ibidem, p.119.

circunstâncias mais elementares destes. Todavia, a grande dificuldade aparece porque ambos os autores parecerem céticos no que diz respeito à própria causação, questionando as suas pretensões explicativas, o que comprometeria qualquer projeto naturalista¹²⁴.

Assim, Peter Kail pretende mostrar que não existe nenhuma tensão genuína ao que diz respeito ao conceito de causalidade como recurso filosófico explicativo no pensamento de Nietzsche.

Kail inicia sua explanação argumentando que tanto Nietzsche como Hume são filósofos naturalistas no sentido de que ambos propõem “fisiologias do entendimento” e “genealogias” de conceitos que têm origem na experiência. Em termos gerais, tratam-se de teorias que recorrem a elementos e a princípios empiricamente determináveis com a finalidade de explicar fisiologicamente a conduta humana.¹²⁵

Evidentemente, os pontos de partidas de ambos os filósofos são distintos, fazendo uso, portanto, de um vocabulário diferente. Enquanto Hume parte de noções como “impressões”, “associação”, “simpatia”, “sentimento”, “imaginação” e etc. Nietzsche se vale de ideias como “impulso”, “ressentimento”, “vontade de poder”, “afetos” e etc.

Apesar de diferentes em sua substância, todos esses elementos basilares são concebidos por ambos os filósofos como continuidade do mundo natural. A noção de “associação”, noção sobre a qual é construída a teoria do *Tratado*, por exemplo, era tida com um dispositivo mecânico e literalmente estúpido, que regulava os mecanismos de inferência próprio dos animais irracionais¹²⁶ em sua época, e que passou a ser utilizado por Hume para se referir também aos processos cognitivos dos seres humanos.

Em Nietzsche podemos ver de forma análoga essa mesma ideia no famoso aforismo 230 de *Além de bem e mal*, em que o filósofo critica a insistência dos metafísicos em concluir ser a natureza humana diversa da natureza dos outros animais,

¹²⁴Das propostas de interpretação naturalista, a abordagem de Kail é a que mais se assemelha com a de Leiter, tendo em vista quem ambos se referem a modelos ortodoxos de naturalismo, advogando em favor do naturalismo substantivo, da indispensabilidade da noção de causalidade e do naturalismo metodológico, bem como o papel que este naturalismo assume num projeto terapêutico da filosofia nietzschiana.

¹²⁵ Cf. KAIL, 2013, p.130.

¹²⁶ Cf. Ibidem
, p.131.

isto é, que seres humanos e animais não comungam da mesma natureza e portando não podem ter sua conduta descrita e explicada pelos mesmos conceitos. Para Nietzsche, o homem comunga na verdade, dessa mesma natureza animal, estando sujeito aos mesmos princípios norteadores de sua ação e não diferindo ontologicamente em nada.

Dessa mesma forma, grande parte da gramática nietzschiana é extraída de correntes materialistas, tais como a fisiologia e a biologia de sua época. A própria noção de vontade de poder é uma dessas noções que foi extraída da biologia alemã da época, da qual era comum expressões como “apropriação”, “impulso” e “dominação”¹²⁷.

No sentido apresentado anteriormente, tanto a teoria da natureza humana proposta por Hume, como a tentativa de “traduzir o homem de volta a natureza”¹²⁸ por parte de Nietzsche, compartilham a ideia fundamental de que a natureza humana não é diferente de todo o resto da natureza. Eles rejeitam a ideia de que “Você (humanidade) é mais! Mais elevada! Tem origem distinta!”¹²⁹. Segundo Kail, todas essas referências correspondem ao naturalismo substantivo, isto é, a tese ontológica da qual os seres humanos fazem parte na natureza. Bem como o naturalismo de ambos também é metodológico, pois rejeitam que existam rotas a priori para o conhecimento¹³⁰. Toda teoria deve ser, portanto, determinada unicamente através dos resultados obtidos por experimentação e observação, e nunca em função de conceitos a priori, como faz a física cartesiana, com sua noção de matéria como pura extensão.

De acordo com Kail, Nietzsche também compartilha esse ponto de vista, permanecendo cético em relação ao conhecimento a priori e enaltecendo o empirismo a partir de *Para além de bem e mal*, quando diz que toda “credibilidade, boa consciência e evidência de verdade se originam primeiramente dos sentidos”¹³¹.

Vale esclarecer que isso não significa que Nietzsche tenha ingênuo acerca dos resultados das ciências, recepcionando-os de forma acrítica, ou mesmo o impediu de questionar o valor da verdade, sustentando que a ciência por si só não cria valores, ficando isso a cargo da filosofia.

¹²⁷Cf. Idem.

¹²⁸NIETZSCHE, ABM 230.

¹²⁹Idem.

¹³⁰Cf. KAIL, 2013, p.132.

¹³¹NIETZSCHE, ABM 134.

Peter J. Kail explica que o naturalismo praticado por Nietzsche e Hume não são naturalismos do tipo semanticamente redutivos, isto é, no sentido de que pretendem reduzir os conceitos a postulados relativos a experiência, mas ao invés disso, possuem pretensão explicativa¹³².

É nesse ponto que Kail inicia sua argumentação no que diz respeito à causalidade, dizendo que ambos os filósofos acreditam que a causalidade é um desses conceitos que não obstante explicarem os fenômenos, eles mesmos não possuem explicação. Coloca-se a indagação se ambos os pensadores são céticos a causalidade, como podem eles oferecer explicações causais¹³³?

O Kail admite ser inegável que Nietzsche e Hume são “céticos” em relação a causa e efeito, todavia, ele ressalta que é preciso distinguir entre um ceticismo que afirma que não há nada semelhante a uma relação causal e um ceticismo relativo a teorias metafísicas específicas sobre a relação causal e sua epistemologia. Isto é, o problema não é sobre a existência de relações causais, mas com a efetiva explicação dessas relações. Logo, eles não pertencem ao primeiro, mas a segunda espécie de ceticismo.

O primeiro argumento é que ambos se valem de explicações causais e linguagem causal. Hume busca explicar o comportamento a partir da identificação das causas e Nietzsche exerce sua crítica contra a moral e a religião, pelo fato de que essas não mantêm qualquer contato com a realidade, colocando em circulação causas imaginárias¹³⁴, como bem podemos ver no aforismo 15 de *Aurora*:

Os mais antigos dos meios de consolo. - Primeira etapa: o homem vê, em todo infortúnio e mal-estar, uma coisa pela qual deve fazer algum outro sofrer – assim toma consciência do poder que ainda tem, e isto o consola. Segunda etapa: o homem vê, em todo infortúnio e mal-estar, um castigo, ou seja, a expiação da culpa e o meio de *livrar-se* do maligno encantamento de uma injustiça real ou imaginada. Quando nota essa *vantagem* que a infelicidade traz consigo, não mais acredita dever fazer um outro sofrer por isso – ele deixa esse tipo de satisfação, porque agora tem outro.
(A15)

Como vemos no aforismo, o que Nietzsche denuncia são as falsas descrições de relação de causalidade que a humanidade em seu processo de desenvolvimento fez

¹³² Cf. KAIL, 2013, p.134.

¹³³ Cf. Ibidem, p.135.

¹³⁴ O segundo ponto abordado por Kail é a natureza dessas explicações oferecidas por esses filósofos para os diversos tipos de fenômenos e quais as implicações filosóficas que essas implicações filosóficas acarretam

inspirada em sistemas metafísico/religiosos, e não propriamente da causalidade em si, como defende Kail. Não há qualquer relação de necessidade no fato de que o “homem” veja em “todo infortúnio e mal-estar” alguma coisa pela qual “deve fazer o outro sofrer”, tratando-se de uma narrativa fantasiosa que de modo algum coloca em xeque a causalidade em si, mas apenas uma determinada descrição causal. Colocando de outra forma, o fato de uma determinada relação ter se mostrado como equivocada, não quer dizer que a causalidade em si seja equivocada, mas apenas esse caso em particular.

Nesse sentido, Kail, num primeiro momento parece admitir certa dificuldade no que diz respeito a crença de Nietzsche na causalidade, especialmente por causa do endosso do filósofo à “tese da falsificação” presente nos textos do filósofo. Essa tese estabelece que uma vez que o “mundo real” deve ser identificado com o “mundo numenal”, mundo este que não admite a aplicação de conceitos empíricos à “coisa-em-si”, incluindo aí “causa e efeito”, qualquer afirmação que seja feita a respeito deste “mundo verdadeiro” acaba por falsificá-lo, sendo, portanto, essa afirmação falsa.

Todavia, se referindo aos estudos de Maudemarie Clark, que estabelece que em obras posteriores a *Crepúsculo dos ídolos*, o filósofo da Basileia abandonou esse ponto de vista, passando a identificar o mundo real com o mundo empírico, Kail observa que não obstante não seja uma tese inconteste, pois algumas declarações tardias permanecem o teor cético, ela pode ser explicada pela ideia apresentada de que o ceticismo de Nietzsche recai sobre a explicação da causalidade e sua metafísica, e não o que esta busca explicar¹³⁵. Assim, vejamos o que diz o próprio professor de Oxford.

Em *Crepúsculo dos ídolos*, “Os quatro grandes Erros” (intitulado o “erro de uma falsa causalidade”) Nietzsche escreve: “As pessoas sempre acreditaram que sabiam o que era uma causa...mas chegamos a crença de que temos tal conhecimento?”. Nietzsche ensaia uma resposta, ou seja, que nós “projetamos a partir de nós mesmos...três fatos interiores no mundo” (GD/CI, Os quatro grandes erros 3, KSA 6.90): a vontade, mente e o Eu. Nós pensamos erroneamente que existe um eu substancial que está por trás da eficácia causal da vontade, que é o que constitui a causação mental. Nosso querer supostamente nos fornece uma maneira de capturar a “causalidade no ato”, justamente com a ideia de que o Eu e a causação mental estão demonstrados “*como algo dado, como algo empírico*” (GD/CI, Os quatro grandes erros 3, KSA 6.90). Mas recapitulando um ponto abordado em *Para além de bem e mal* 19, a eficácia da vontade não é “empiricamente dada”. O erro desta ideia leva a um outro: a projeção do eu e da vontade no mundo na medida em que sustentamos que a eficácia causal natural é perfeitamente inteligível e envolve operações causais (como “empurrar” e “puxar”) entre substâncias discretas. E a noção de substância é emprestada da equivocada concepção de si mesmo como substância simples[...] A diferença aqui é que Nietzsche não está sugerindo que não há algo como a causação, mas em vez disso, ele tenta explicar a crença de que nós *compreendemos* a relação

¹³⁵ Cf. Kail, 2013, p.138.

causal. A afirmação de que “A é a causa de B” pode ser verdadeira, embora a afirmação de que podemos compreender inteiramente o processo causal a partir de um modelo mecânico seja falsa.¹³⁶

A segunda parte do trabalho de Kail diz respeito as consequências dessas explicações naturalistas. O professor de Oxford considera que ambos os filósofos consideram importante a dimensão explicativa de suas respectivas filosofias. Percebemos aqui que o método de Kail pretende “separar o joio do trigo”, nos fazendo atentar para sutilizações que costumam passar despercebidas pelos leitores.

O primeiro ponto dessa segunda parte é notar que o que esses autores colocam em dúvida não são os fenômenos propriamente ditos, mas as eventuais explicações de ordem metafísica para esses¹³⁷. Assim, não haveria a respeito do enraizamento ontológico, isto é, a própria existência desses fenômenos, mas tão somente a forma como esses são explicados. Essa conclusão é contínua a ideia da existência da causalidade.

A outra consequência é que nem Hume, nem Nietzsche aceitariam um realismo não naturalista sobre os valores¹³⁸. No caso de Nietzsche, Kail observa que as considerações do filósofo a respeito da moral são naturalistas e explicativas. Nesse sentido, é lançado luz ao aforismo 10 de *Aurora*, em que o pensador alemão argumenta de que “na medida em que aumenta o sentimento de causalidade o domínio moral diminui, colocando fim a um número incontável de causalidades imaginárias que se pensava ser base dos costumes.

Kail atenta que um dos objetos do mecanismo causal em Nietzsche é a destabilização das crenças morais pela reconstrução de sua história causal. O exemplo disso é a *Genealogia nietzschiana*, de forma a possibilitar a transvaloração dos valores, na medida em que a moral ascética é colocada em relevo¹³⁹.

Assim, podemos concluir que o naturalismo de Kail se enquadra nos termos de um naturalismo ortodoxo, tal como Leiter, embora reconstruído em seus próprios termos. O endosso ao naturalismo substancial e ao naturalismo ontológico, bem como a centralidade do papel da causalidade das explicações que Kail reputa a filosofia

¹³⁶KAIL, 2013, p.139

¹³⁷ Cf. Ibidem, p.140

¹³⁸ Cf. Ibidem, p.150

¹³⁹ Cf. Ibidem, p.155.

nietzschiana faz com que esses dois intérpretes se alinhem do lado oposto às posições mais moderadas.

2.1.3. O NATURALISMO DE CHRISTOPHER JANAWAY

Uma visão substancial do naturalismo de Christopher Janaway pode ser encontrada em sua obra, *Beyondtheselfness*, cujo capítulo três, intitulado *Naturalism and genealogy*, ele apresenta a sua concepção do naturalismo nietzschiano, em contraposição ao naturalismo ortodoxo de Brian Leiter. A visão de Janaway, como se poderá ver a seguir, corresponde à ideia de um naturalismo em sentido amplo, rompendo assim com a noção reducionista de cunho cientificista proposta por Leiter. A ideia fundamental que Janaway insiste é que quando Nietzsche se refere ao âmbito natural, ele engloba uma série de fenômenos culturais, indo da mera constituição fisiológica em direção ao dinâmica da interação dos seres humanos.

Todavia, antes de partir para sua explanação, Janaway inicia a argumentação estabelecendo como ponto de partida o consenso entre os pesquisadores da filosofia nietzschiana ao caracterizá-lo como um pensador naturalista definido pela oposição radical à metafísica transcendente seja a platônica, cristã ou mesmo a schopenhaueriana, bem como toda a base conceitual que a acompanha essa tradição, tais como às noções de alma imaterial, vontade livre e de puro intelecto, enfatizando o corpo ao falar da natureza animal do ser humano estruturado em termos de pulsões e afetos.

A maioria dos comentadores de Nietzsche concordariam que ele é um naturalista em sentido amplo em sua filosofia madura. Ele se opõe à metafísica transcendente, seja a de Platão do Cristianismo ou de Schopenhauer. Ele rejeita as noções da alma imaterial, a controle da vontade absolutamente livre ou o intelecto puro auto-transparente, enfatizando o corpo, falando sobre a natureza animal dos seres humanos e tentando explicar numerosos fenômenos invocando pulsões, instintos e afeta o que ele localiza-se na nossa existência corporal física. Os seres humanos devem ser "traduzidos de volta para a natureza", pois, de outra forma, falsificamos sua história, a psicologia e a natureza de seus valores - sobre tudo o que devemos conhecer as verdades, como meio para a crítica importante e eventual reavaliação de valores. Este é o naturalismo de Nietzsche no sentido amplo, que não será aqui constado.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Most commentators on Nietzsche would agree that he is in a broad sense a naturalism in his mature philosophy. He opposes transcendent metaphysics, whether that of Plato or, of Christianity or of Schopenhauer. He rejects notions of the imaterial soul, the absolutely free controlling will, or the self transparent pure intellect, instead emphasizing the body, talking of the animal nature of human beings and attempting to explain numerous phenomena by invoking drives, instincts, and affects which he locates in our physical bodily existence. Human beings are to be 'translated back into nature', since otherwise we falsify their history, their psychology, and the nature of their values - concerning all of which we must know truths, as a means to the all important critique and eventual revaluation of values. This is Nietzsche's naturalism in the broad sense, which will not be contested here. (JANAWAY, 2007, p. 34)

Apesar de esta posição ter sido caracterizada por Leiter, em seu mais recente ensaio, de forma depreciativa, como um naturalismo de lista de lavanderia, com o intuito de criticá-la quando coloca a questão “Por que é este um conjunto de convicções que um filósofo naturalista deveria sustentar?”¹⁴¹ Fato é que, em momento algum Janaway faz uma reivindicação dessa natureza. Na verdade, se trata da caracterização de um tipo muito específico de naturalismo, que é o naturalismo de Nietzsche.

Assim, o que Janaway faz é uma série de referências a conceitos e temas estratégicos do pensamento nietzschiano, cuja finalidade é não cair no erro de se buscar um enquadramento inadequado de seu naturalismo nos moldes do debate naturalista contemporâneo.

Vale a pena observar que em oposição a Leiter que considera que os métodos de Nietzsche são contínuos aos métodos das ciências, Janaway enfatiza que os métodos do filósofo alemão são justamente descontínuos¹⁴² em relação aos métodos da investigação científica. Ao contrário dos métodos científicos que buscam ser imparciais, desinteressados e afetivamente neutros, a metodologia nietzschiana é declaradamente engajada e parcial, lançando mão de diversos recursos retóricos para convencimento do leitor.

Por enquanto, quero avançar para outras questões, e penso mais profundamente, sobre os métodos de Nietzsche, métodos que, em muitos aspectos, são, de fato, descontínuos com os da investigação científica empírica. Qualquer página de Nietzsche parece muito diferente da literatura científica. Geralmente, ele faz pouco levantamento sistemático de evidências, não localiza os fenômenos que compõem suas explicações precisamente no espaço ou no tempo, não apresenta argumentos linearmente claros nem conclusões inequívocas, e parece despreocupado com a repetibilidade dos resultados. Em vez disso, ele defende um estilo de inquérito literário, pessoal, afetivo e engajado que deliberadamente se opõe à ciência, pois ele tende a se estabelecer: como desinteressado, impessoal e afetado.¹⁴³

Vemos que, do ponto de vista do método, Janaway entende que Nietzsche segue a mesma lógica que o orienta em sua crítica da moralidade. Essa posição se torna mais clara quando nos reportamos aos trabalhos de seu amigo Paul Rée, que assume o

¹⁴¹ LEITER, 2011, p.79.

¹⁴² Cf. JANAWAY, 2007, p.39.

¹⁴³ For now I want to move on to some other, and I think deeper, questions about Nietzsche's methods, methods which in many respects are indeed discontinuous with those of empirical scientific enquiry. Any page of Nietzsche looks starkly unlike scientific literature. He usually does little systematic marshalling of evidence, does not locate the phenomena that compose his explanations precisely in space or time, presents neither clear linear arguments nor unambiguous conclusions, and seems unconcerned about the repeatability of results. Instead he champions a literary, personal, affectively engaged style of enquiry that deliberately stands in opposition to science as he thinks it tends to conceive itself: as disinterested, impersonal, and affectively detached. (JANAWAY, 2007, p.39)

desinteresse como constitutivo da moralidade¹⁴⁴. Se Rée se orienta em sua genealogia dos sentimentos morais pela ideia de desinteresse, Nietzsche se pautará pelo egoísmo e parcialidade em sua genealogia, ao qual terá essa lógica também aplicada a seu método de investigação.

O mesmo se dá no que diz respeito à continuidade em resultados, que versa que a especulação filosófica nos termos do naturalismo metodológico deve se pautar nos mais recentes resultados das ciências, também é negada por Janaway. A teoria da vontade de poder referida por Nietzsche, por exemplo, apesar ter seu fundamento na biologia da época, esta acabou por não encontrar eco no espírito científico de seu tempo senão como mera hipótese marginal adversária do darwinismo, e consequentemente, não se impôs como paradigma dominante conforme requerido pelo critério da “continuidade de resultados”, senão nas especulações do filósofo Nietzsche, de modo que não podemos falar em continuidade de resultados na filosofia nietzschiana. O mesmo pode se dizer também a respeito de sua confirmação na ciência contemporânea, que acabou por não se realizar¹⁴⁵. Nesse sentido, podemos ver que a teoria da vontade de poder em momento algum na história das ciências conseguiu se fixar como paradigma em meio à comunidade científica.

A esta altura já é possível ver como Janaway contesta pontos fundamentais da abordagem realizada por Leiter em sua tentativa de enquadrar o naturalismo nietzschiano nos termos estritamente cientificistas. Janaway, como dito anteriormente, propõe um naturalismo em sentido amplo, levando em conta a análise crítica dos textos nietzschianos e tendo como fio condutor dessa caracterização as questões e conceitos fundamentais abordados pelo filósofo.

Entende-se por um naturalismo em sentido amplo o naturalismo caracterizado por Janaway, pelo fato desse naturalismo se referir não apenas a relações causais de cunho materialista nas descrições de ordem fisiopsicológica, mas por se referir a toda uma série de processos culturais envolvidos na dinâmica afetiva de formação da moralidade. Assim, como dirá Janaway:

Não é simplesmente que minhas crenças de valor são explicadas pela minha constituição psicofísica: antes, minhas crenças de valor são racionalizações de minhas inclinações e aversões, que minhas inclinações e aversões são hábitos

¹⁴⁴ Cf. *ibidem*, p. 40.

¹⁴⁵ *Ibidem* 39.

adquiridos por meio da cultura específica em que me encontrei, que essa cultura inculca apenas esses hábitos porque tem uma estrutura orientadora de crenças de valor e que essa estrutura de crenças de valor tornou-se dominante através da resposta a certas necessidades afetivas de indivíduos em estágios culturais anteriores.¹⁴⁶

Assim é possível constatar que ao contrário do naturalismo reducionista de cunho científico defendido por Leiter que faz referência apenas a fatos fisiológicos e psicológicos, o naturalismo em sentido amplo de Janaway tem esse nome justamente por englobar uma série de outros fenômenos, como por exemplo os fenômenos de cunho sociológico e cultural.

Nesse sentido, é possível a Janaway enfatizar o interesse de Nietzsche pela função das “inclinações” e “aversões” nos juízos morais do agente, como hábitos adquiridos ou mesmo inculcados a partir de uma cultura determinada na qual este agente está inserido, de modo que esta mesma cultura prescreve justamente esses hábitos porque possui uma estrutura mestra para as crenças de valor. Tem-se assim uma lógica de retroalimentação dessas crenças de valor, pois para que esses valores se tornem dominantes, é necessário que atendam as demandas afetivas dos indivíduos dos estágios culturais mais antigos.

No que diz respeito ao estatuto filosófico da noção de causalidade, embora Janaway não tenha reservado um capítulo próprio para tratamento específico deste conceito tão caro à uma visão naturalista, é certo que pela análise das críticas lançadas contra Leiter no que diz respeito do estatuto filosófico que este conceito ocupa no pensamento nietzschiano, bem como o seu alcance, certo é que como o próprio Leiter observa, Janaway não possui problemas com a ideia de que Nietzsche acreditava em relações causais, seja qual for o sentido que esta noção seja entendida¹⁴⁷. Justamente talvez, por esse motivo que não reservou maiores detalhes destinado ao tema, uma vez que é considerado como ponto pacífico diante sua inércia em problematiza-lo conforme observou Leiter.

É possível concluir sumariamente aqui que, não obstante Janaway se mostrar como principal interlocutor de Leiter, servindo inclusive de base teórica para que Richard

¹⁴⁶ It is not simply that my value beliefs are explained by my psychophysical constitution: rather that my value beliefs are rationalizations of my inclinations and aversions, that my inclinations and aversions are acquired habits inculcated by means of the specific culture I find myself in, that this culture inculcates just these habits because it has a guiding structure of value beliefs, and that this structure of value beliefs became dominant through answering to certain affective needs of individuals in earlier cultural stages. (Janaway, 2007, 47)

¹⁴⁷ Cf. LEITER, 2011, p.107.

Schacht possa se apoiar para tecer sua crítica, certo é que em ele acaba por se situar em uma posição intermediária entre esses dois autores se formos estabelecer uma escala de endosso a dogmática científica na interpretação da filosofia nietzschiana.

2.1.4. O NATURALISMO DE RICHARD SCHACHT

Richard Schacht inicia sua exposição argumentando que há tempos considera Nietzsche um filósofo naturalista, de forma que, quando entendido nesses termos dispõe de uma agenda filosófica significativa¹⁴⁸. Segundo o intérprete, trata-se de uma caracterização com a qual muitos filósofos vieram a concordar, pelo menos aqueles que fazem parte da comunidade filosófica em que predomina uma mentalidade analítica.

Schacht ressalta que dada a variedade de vertentes que são chamadas de naturalismo, seria um erro supor que qualquer uma dessas vertentes em particular seria aquela esposada por Nietzsche, ou a qual ele tenderia. A razão disso, é que existem muitas versões de filosofia naturalista que o próprio filósofo é desdenhoso, ou mesmo repudia por meio de uma crítica contundente. Isso se dá como, por exemplo, com tipo “mecanicista” que ele declara como uma “das mais estúpidas (der dümmsten) maneiras de apreciar e interpretar a música” (GC 373) ou também em sua referência aos “*Naturalisten*”, cuja inaptidão é tamanha, que “mal tocam a alma e a perdem” (ABM 12).

Portanto, é imperioso precisar qual tipo é o tipo de naturalismo que o filósofo da Basileia endossa, pois existem de outro lado, diversas situações em que o filósofo da Basileia faz uso positivo do naturalismo, para caracterizar seus esforços e programas filosóficos. Um exemplo marcante é a passagem do aforismo 109 do livro III da primeira edição de *A gaia ciência*, em que ele dispõe:

Quando podemos começar a nos naturalizar, nós humanos em termos de uma natureza pura, novamente descoberta, novamente redimida! – isto é, “natureza” reconcebida de maneira inteiramente *desdivinizada*, purificada de todos os traços da ideia de Deus.”¹⁴⁹

Outro momento que merece destaque é a famosa passagem de *Além de bem e mal*, em que essa fórmula é retomada e ele proclama a tarefa de “traduzir o homem de volta a natureza” (JGB/BM 230).

¹⁴⁸ Cf. SCHACHT, 2011, p.36

¹⁴⁹ GC 109.

Schacht pensa que apesar das críticas nietzschianas a alguns tipos de naturalismo, sua relação essencialmente, está longe de ser hostil ou desdenhosa as ciências da natureza (*Naturwissenschaft*), ou mesmo das ciências em geral (*Wissenschaften*), mas trata-se de uma relação positiva, “desde que elas não ultrapassem seus limites nem sejam superestimadas”.

Vale ainda mencionar que tanto para Nietzsche, como no uso corrente do século XIX, o termo “*Wissenschaft*” abrangiam um número maior de disciplinas do que aquelas que hoje são consideradas como ciências, como, por exemplo, história e linguística, devendo ser, portanto, interpretadas sem sentido amplo. Nesse sentido, Schacht recorre à antiga a palavra de língua inglesa, ainda bastante útil para caracterizar o naturalismo de Nietzsche, que seria, entre outras coisas, “*scientian*” (instruído), de modo que o pensador alemão pretenderia ser cientificamente informado e sofisticado¹⁵⁰.

Logo, vertentes naturalistas que pretendem ir mais longe, privilegiando o pensamento científico-natural, que supõe que tudo o que se refere à realidade humana deve ser explicado e entendido nos termos de causas deterministas, isto é, aqueles chamados de “cientificistas”, dado ao caráter não questionáveis concernentes a seus tipos de conhecimentos e metodologias, abarcando tudo em seu escopo e conclusivo em sua autoridade, seriam rechaçados por Nietzsche, não apenas pela via da abstenção de qualquer tipo de possível endosso teórico, mas também em resoluta oposição a este.

O naturalismo de Nietzsche, portanto, segundo Schacht, é um tipo de naturalismo que respeita as *Wissenschaft*, e delas se vale, de forma a incluir também sem sombra de dúvidas as ciências da natureza. Porém não se identifica com elas, não depositando suas esperanças, nem extraíndo delas sua inspiração ou postulando que não possa haver algo mais sobre a realidade humana e o mundo que nos encontramos, mas que a leva em conta como mais uma potencial fonte de saber¹⁵¹.

Schacht, citando o caso de Brian Leiter, critica o caso de que em anos recentes muitos intérpretes do pensamento de Nietzsche acabaram por toma-lo não apenas como um filósofo naturalista do tipo instruído, mas como um pensador naturalista do tipo cientificista, começando aí toda uma série de problemas.

¹⁵⁰ Cf. Idem.

¹⁵¹ Cf. Iibidem, p.39.

A razão disso se deve a estrutura com a qual Leiter organiza o pensamento nietzschiano, em duas doutrinas naturalistas básicas: a metodológica, que diz respeito a continuidade da especulação filosófica com os resultados das ciências da época, bem como a imitação de seus métodos e o substantivo, referente a tese ontológica de que as únicas coisas que existem, são naturais¹⁵².

A crítica de Schacht sobre Leiter recai justamente, por este pensar que o pensamento do filósofo do eterno retorno não é apenas informado pelas ciências, como está comprometido com uma visão científica de como as coisas funcionam no mundo.

Nesse sentido, Schacht endossa uma interpretação de Christopher Janaway, ao caracterizar o pensamento de Nietzsche como um naturalismo em sentido amplo, justamente por acabar um conjunto de elementos referentes à sua crítica ao pensamento metafísico-transcendente, tais como a rejeição a noção de alma imaterial, vontade livre, puro intelecto, para no lugar disso, enfatizar a noção de corpo, instintos, afetos dos seres humanos, localizados na existência física¹⁵³.

Ademais, junto com Janaway, Schacht enfatiza, em oposição ao método científico, em suas pretensões de imparcialidade, justamente a ideia de parcialidade e engajamento, bem como a descontinuidade de métodos do filósofo da Basileia.

Não obstante isso, Schacht ainda pontua que Nietzsche se refere não apenas à fenômenos naturais ligados a explicações causais de nossos valores morais à constituição psicofisiológica dos seres humanos, mas também se refere a fenômenos culturais complexos com as quais nossos afetos são moldados, exercendo fundamental importância na produção de valores.

Schacht se opõe drasticamente à Leiter no que diz respeito ao papel da causalidade. Ele afirma que se deve saber diferenciar a explicação processual da explicação causal, pois não se tratam do mesmo mecanismo. Embora não fique claro em sua exposição, essa diferença se daria no sentido de que a causalidade estaria atrelada a uma visão determinista de mundo, enquanto o âmbito processual se daria na forma de transformações contingentes.

¹⁵²Cf. SCHACHT, apud Leiter, 2011, p.41

¹⁵³ Cf. Ibidem, p.43.

Nesse ponto Schacht se afasta de Janaway que ainda busca um modelo de causa, dizendo que o melhor a fazer é abandonar a ideia de causa, uma vez que não obstante o próprio filósofo recorra à linguagem causal, quando se expressa de forma mais precisa, ele mostra sérias reservas ao conceito de “causa e efeito”.

De forma conclusiva, é possível dizer que o naturalismo filosófico de Nietzsche é considerado por Schacht como uma nova e diferente modalidade de naturalismo, devidamente atenta aos tipos de fenômenos que as ciências naturais são boas em descrever e explicar, como também aos processos históricos, como por exemplo, a emergência de conceitos morais diferenciados, formas de religiosidade, tipos de arte, sensibilidade estética e modos de pensar (que nesse caso, incluem a forma científica e filosófica), que não são determinístico-causais.

Assim, o naturalismo de Nietzsche, deve ser aliado das ciências, mas não preso ou subserviente elas. Trata-se de um naturalismo instruído e não de um naturalismo reduzido ao cientificismo, abarcando, portanto, a análise de uma vasta gama de fenômenos que não podem ser reduzidos meramente a noções causais-determinísticas, mas que deve explorar a vasta variedade de possibilidades de casos particulares imersos na realidade humana.

2.1.5. O NATURALISMO DE CLADEMIR ARALDI

Clademir Araldi é um dos grandes representantes do naturalismo no cenário nacional, sendo a sua reconstrução naturalista levada a cabo na obra *Do niilismo ao naturalismo na moral*, publicada em 2013, a versão que tem se mostrado a mais fiel em se tratando da observância dos textos nietzschianos, respeitando toda variedade de conceitos fundamentais do filósofo da Basileia.

Nessa obra, Araldi, parte da hipótese que o problema do niilismo diagnosticado por Nietzsche, enquanto processo de desagregação de valores que assola a modernidade tem sua causa numa decadência fisiológica, de modo que Nietzsche buscará a resposta para a sua superação na intensificação da vontade de poder. O niilismo enquanto processo desencadeado sem qualquer possibilidade de reversão, apenas pode ser superado pela sua total consumação, sendo assim, a naturalização da moral é considerada pelo interprete como a estratégia adotada por Nietzsche para realização dessa empreitada.

Nesse sentido, Araldi realizou um enquadramento dos textos nietzschianos, enfocando as estratégias de naturalização da moral utilizadas pelo filósofo da Basileia durante sua jornada intelectual.

É interessante notar que segundo o interprete, há um eventual desenvolvimento da problemática nessa jornada, de modo que se trata de um problema que apareceu para Nietzsche em sua juventude com o pessimismo schopenhaueriano ao qual o filósofo da Basileia não se contentou com a resposta resignada de Schopenhauer em sua saída ascética para os sofrimentos do mundo, contrapondo a isso uma noção de arte trágica afirmadora.

Nesse sentido, em sua fase intermediária, Nietzsche levará a cabo um programa de naturalização da moral no âmbito de transmutação de afetos em virtudes. Segundo Araldi, Nietzsche descreve um processo gradual de formação da moralidade na coerção do coletivo sobre o indivíduo, de modo que esses passam a sentir prazer no sentimento de uma vida comum, na identificação do comportamento compartilhado. Desse prazer

A coerção do indivíduo coletivo sobre os seres humanos individualizados é vista como necessária para o surgimento da moralidade (cf. HH I, 99). O processo de eticidade (*Sittlichkeit*) opera uma transformação radical, à medida que a coerção torna-se costume. A força do hábito e dos costumes tornaria prazerosa a prática de ações, que bem mais tarde passam a se chamadas de “morais”. O caráter ético (*sittlich*) de uma ação, desse modo, é constituído pelo efeito prazeroso dos costumes. Nietzsche, entretanto, diz que o hábito, por ser um gênero de prazer, é fonte de moralidade (*Quelle der Moralität*). Hábitos praticados de bom grado não são apenas agradáveis, mas também úteis. Assim, após muitas repetições, os hábitos que valem para os indivíduos como sua única condição de existência são adotados por uma comunidade ou um povo, constituindo sua eticidade.¹⁵⁴

É possível ver por meio dessa citação como funciona o mecanismo de constituição da moral pelo prazer do hábito compartilhado. É justamente no indivíduo que esses hábitos prazerosos são sentidos como moral, sentimentos estes que são sempre potencializados pela incidência constante no seio da comunidade. Assim, nessa fase intermediária, ainda sem a ocorrência da doutrina da vontade de poder, Nietzsche realiza a transmutação de afetos em virtudes por meio da ideia de prazer no costume, especialmente, aquele prazer no exercício do poder na comunidade¹⁵⁵.

Em sua fase madura vemos entrar em cena a doutrina da vontade de poder, servindo, portanto, como vetor para o programa nietzschiano de naturalização da moral.

¹⁵⁴ARALDI, 2013, p.70

¹⁵⁵ Cf. Ibidem, p.71.

Por meio da análise da dinâmica de atuação da vontade de poder na genealogia naturalizada construída por Nietzsche se sobressaem dois tipos fundamentais, a saber: o tipo nobre, relativos à casta superior que inaugura valorações e o tipo escravo referente à casta inferior, que atua de forma reativa ao tipo nobre, nunca inovando no campo normativo de forma originária, mas sempre de forma reativa, em oposição aos valores nobres.

O programa de naturalização nietzschiano difere aparentemente dos programas anteriores. Sob o fundamento de uma realidade constituída sob a doutrina da vontade de poder, permite a Nietzsche identificar a forma fundamental da natureza como constante superação e assenhoreamento, alcançando formas cada vez mais elevadas. Seguindo essa linha de argumentação, o filósofo alemão acredita ter conectado o sentido da vida humana com o sentido da normatividade natural, estabelecendo um norte normativo para orientação moral no mundo, permitindo sua apologia aos valores superiores do tipo nobre.

É importante frisar que essa diferença se mostra apenas na superfície do argumento, pois embora criticando o naturalismo dos estoicos pela projeção de seus próprios valores na concepção de natureza, o próprio Nietzsche incide no mesmo problema ao não apresentar provas empíricas de um mundo como vontade de poder.

Vale ressaltar que essa é uma das críticas mais fortes de Araldi à genealogia nietzschiana. As ausências de dados empíricos¹⁵⁶ para respaldar várias de suas posições como podem ver na presente passagem:

Sem dúvida, Nietzsche prepara terreno para a genealogia da moral. Não há, no entanto, um empirismo bem explicitado em suas obras genealógicas. Ele quase não opera empiricamente com o método genealógico para investigar os valores morais em sua efetividade histórica.¹⁵⁷

Araldi ainda observa a dificuldade de se admitir uma continuidade de método da filosofia nietzschiana com as ciências naturais, ao se levar em conta as inúmeras críticas tecidas pelo filósofo alemão às ciências naturais modernas, de forma que a única forma de se insistir em tais argumentos, seria a omissão frente a essas posições¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Cf. *ibidem*, p.100.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p.113.

¹⁵⁸ Cf. *ibidem*, p.106.

Como pode se ver, a interpretação do filósofo brasileiro, ao contrário da interpretação de Leiter, possui uma observância muito maior aos textos nietzschianos, levando em conta todo o esforço realizado por Nietzsche na construção de sua filosofia madura, em especial o desenvolvimento dado à doutrina da vontade de poder. Justamente por isso, Araldi não pode poupar a crítica ao pesquisador americano.

Se Nietzsche articula seu conceito de vontade de poder com a crítica da metafísica e com a investigação da moral ao longo de BM, como alguém poderá dizer que ele é dispensável para o projeto de naturalização da moral? Causa surpresa que em um texto recente, Brian Leiter defende que só se pode salvar a vontade de poder como uma hipótese psicológica, a partir de uma descrição concreta e conceitual do sentimento de poder, visto como “uma motivação significativa para os seres humanos”.¹⁵⁹

O intérprete brasileiro não vê ele elementos suficientes para negar, a partir dos prefácios de 1886 para as obras anteriores à *Zaratustra*, e no *Ecce homo*, a importância da vontade de poder no pensamento tardio de Nietzsche. Araldi, observa com razão, de que pelo menos nos escritos preparatórios a *Além de bem e mal* até o a realização de *Para genealogia da moral*, a centralidade do conceito para o projeto filosófico nietzschiano.

Uma questão constatada pelo filósofo brasileiro, sendo talvez a mais grave delas é o problema da presença da falácia naturalista no argumento nietzschiano, uma vez que a empreitada de descrever a natureza nos termos da doutrina da vontade de poder, de forma alguma autoriza Nietzsche a passar do âmbito da descrição para o âmbito da prescrição normativa.

Nietzsche não se preocupa aqui com a falácia naturalista, ao derivar valores da moral dos “mais fortes” do ser, da essência da vida. Esse conceito normativo implícito à vida traz dificuldades para o projeto da “naturalização da moral”, à medida em que não está bem definido o estatuto dos “valores naturais”. Ele mostra bem, no entanto, que a tarefa geral: descrever os fatos fisiológicos básicos, através da fisiopsicologia da vontade de poder, que determinarão necessariamente a formação do homem forte e do fraco, com seus respectivos valores, é parte de um projeto afirmativo maior.¹⁶⁰

É impossível não considerar o tão problemático para o projeto filosófico maior de Nietzsche, em sua empreitada de criação de valores a presença da falácia naturalista. A

¹⁵⁹ Ibidem, 91.

¹⁶⁰ Ibidem, 97.

mera descrição de fatos fisiológicos básicos não é suficiente para que se argumente que as coisas deveriam ser dessa maneira¹⁶¹.

Assim, apesar de admitir a existência de uma empreitada naturalista da filosofia nietzschiana, Clademir Araldi, a partir do cruzamento de informações oriundas tanto do texto como do debate naturalista contemporâneo não deixa de observar o quanto tal programa é problemático, não apenas do ponto de vista da execução, mas também das premissas endossadas para tanto.

2.1.5. O NATURALISMO DE ROGÉRIO LOPES

Outro autor brasileiro a trabalhar o naturalismo na filosofia nietzschiana é o filósofo mineiro Rogério Lopes, que em seu artigo publicado na revista de filosofia especializada *Cadernos Nietzsche* n° 32, intitulado “*A ambicionada assimilação do materialismo*”: *Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX*, ele nos oferece uma visão original e aprofundada sobre o tema.

Nesse artigo o Lopes busca caracterizar o pensamento de Nietzsche a respeito da relação entre filosofia e ciências empíricas, nos termos de uma concepção naturalista liberal, a partir do confronto da posição do filósofo com alguns de seus contemporâneos. Lopes observa que havia na cena filosófica alemã da segunda metade do século XIX um debate similar ao debate contemporâneo do naturalismo metodológico.

Lopes parte da premissa de que se quisermos entender qual é o estatuto filosófico do naturalismo nietzschiano, não devemos recorrer aos modelos contemporâneos expressos nos trabalhos de autores como Davidson ou Macdowell, mas devemos buscar os verdadeiros interlocutores do filósofo alemão, isto é, aqueles autores com quem ele por meio do intenso diálogo sofreu larga influência, sendo esses as pessoas de Schopenhauer, Afrikan Spir e Friedrich Lange.

Assim, Lopes apresenta as teses históricas de Lange a respeito da emergência de uma disciplina metódica no interior da tradição materialista e o respectivo acolhimento dessas teses por Nietzsche, bem como os argumentos de Spir contra os programas de naturalização da época e a respectiva réplica do filósofo da Basileia. Ao final, o autor

¹⁶¹ Este problema da falácia naturalista será mais bem trabalhado num tópico próprio reservado aos limites do naturalismo moral.

discute o significado da orientação especulativa da filosofia nietzschiana e sua eventual compatibilidade com uma concepção mais liberal de naturalismo.

O contexto reconstruído é a passagem na cena acadêmica alemã da primeira metade do século XIX, que com a derrocada do idealismo, em especial ao hegelianismo e de outro lado os resultados alcançados pela técnica, em especial a industrial alemã, vive-se um otimismo teórico no que diz respeito a visão de mundo materialista expressas no naturalismo filosófico; para a segunda metade desse século, em que estimulados pela busca de uma visão mais crítica ao dogmatismo naturalista, ocorre uma convergência entre cientistas e filósofos em direção ao kantismo.

Duas vias alternativas começaram a se impor a partir da década de 50, ou seja, após um primeiro esgotamento das disputas no interior do hegelianismo: 1) a via de conversão da ciência em visão de mundo e de absolutização do discurso científico, que desencadeou a polêmica em torno do materialismo; 2) o lento caminho de retorno a Kant como filósofo capaz ao mesmo tempo de apaziguar o conflito entre filosofia e ciência e de neutralizar as disputas entre visões de mundo concorrentes. No que diz respeito a esta segunda via, cabe observar que a decisão de percorrê-la não partiu exclusivamente dos filósofos, mas também de alguns dos mais eminentes cientistas naturais da época, que se mostravam insatisfeitos com a interpretação dogmática dos resultados de sua própria atividade e que não gostariam de ver excluída a possibilidade de que outra visão de mundo que não a materialista fosse compatível com estes mesmos resultados.¹⁶²

É nesse contexto que temos a figura de Friedrich Lange com sua influente obra *História do materialismo*, concebida como um manifesto programático em defesa do retorno a Kant. No que se refere ao materialismo, podemos resumir as teses centrais de Lange nos seguintes termos: enquanto método ou estratégia cognitiva, este deve ser cultivado, enquanto epistemologia ele está refutado e sobre sua pretensão de tese ontológica, esta é indemonstrável, apesar de sua proposta de visão de mundo deva apenas ser moderadamente combatida¹⁶³.

Nesse sentido, Lopes afirma uma influência langeana sobre Nietzsche no primeiro aspecto, isto é, enquanto método e estratégia cognitiva, especialmente no que diz respeito ao enfoque histórico, da qual a articulação entre o entusiasmo idealista dos gregos em conjunção com a sobriedade materialista da antiguidade acabou por se unificar nas rígidas disciplinas científicas que conjugam virtudes epistêmicas e

¹⁶²LOPES, 2011, p.315

¹⁶³Cf. Ibidem p.320.

procedimentos metódicos¹⁶⁴. Dessa tradição científica, a principal influência no que diz respeito à metodologia, é a concepção sóbria e econômica da natureza¹⁶⁵.

No que diz respeito a influência de Spir, Lopes observa que dos modelos de filosofia transcendental que Nietzsche teve contato, este é o que ele recusa mais veementemente. Um ponto de cisão enfocado é a tese de Spir de que a lei a priori do sujeito do conhecimento é o princípio de identidade e que apenas a admissão deste torna possível a ciência¹⁶⁶. Para Nietzsche não é necessário supor a validade lógico transcendental do princípio de identidade para que se possa derivar o conhecimento empírico, mas basta que haja a mesma ilusão psicológica de que existem casos idênticos.

Em última instância, essas categorias apriorísticas do projeto kantiano constituem parte do aparato metafísico que Nietzsche empreende sua crítica de forma que esses compromissos kantianos firmados por Spir, acabam por ser convertidos por Nietzsche em genealogias, com a finalidade de denunciar seu caráter temporal, e, portanto, provisório desses conceitos. Nas palavras de Lopes “Nietzsche transforma a pergunta pela validade objetiva das proposições sintéticas a priori na pergunta pelos mecanismos naturais e históricos que atuaram na formação da crença na validade objetiva de tais proposições”¹⁶⁷.

Lopes pensa numa guinada de Nietzsche em seu pensamento maduro na direção do pensamento de Schopenhauer, mas não nos termos de convergência de suas respectivas noções de vontade, mas na tomada do corpo como fio condutor de suas investigações, pois como coloca Lopes, “Nietzsche acredita que o corpo tomado como fio condutor da investigação teórica e de especulação estaria em condições de atender aos preceitos da consciência metódica de forma mais satisfatória do que o paradigma mecanicista”¹⁶⁸.

Todavia, Lopes adverte que não será a referência ao corpo que garantirá o naturalismo metodológico, uma vez que o corpo não pode ser tomado no vocábulo mecanicista, e que para Nietzsche, este não se constitui nos termos de uma substância

¹⁶⁴Nietzsche enfoca que este entusiasmo na formação do ethos da ciência, do ponto de vista psicológico é motivado por convicções metafísicas, religiosas e morais. CF. Lopes, 2011, p.324.

¹⁶⁵Cf. Ibidem, p.325.

¹⁶⁶Cf. ibidem, 2011, p.330.

¹⁶⁷Cf. Idem, p. 330.

¹⁶⁸Cf. Ibidem, p. 342.

extensa nos moldes cartesianos, se distanciando ainda mais das noções meramente fisicalistas.

Assim, essa referência ao corpo está mais ligada a retomada da especulação filosófica, naquilo que Lopes se refere como o ambicioso projeto nietzschiano de “conciliação da totalidade de nossos interesses e impulsos”¹⁶⁹, do que com o naturalismo metodológico. Este, o naturalismo metodológico, seria um compromisso anterior relacionado ao cultivo de uma disciplina metódica.

De uma forma geral, Lopes destaca três importantes aspectos a favor da filiação programática ao naturalismo metodológico, a saber: Nietzsche considera que o método científico, isto é, a submissão a uma coerção e disciplina metódica, por um determinado período, sob o policiamento de uma comunidade de pares especializada, são condições para aquisição e cultivo das virtudes epistêmicas; O compromisso do filósofo com o naturalismo metodológico inclui a defesa de uma estratégia reducionista, que apesar do ceticismo em relação ao modelo explicativo causal, ele reconhece a sobriedade e economia de hipóteses e princípios são responsáveis pelo êxito descritivo das ciências naturais; e por fim, Lopes ressalta que Nietzsche é um adversário de toda forma de apriorismo, o que impede de conceber a reflexão filosófica como atividade distanciada da experiência.

Assim, Lopes encerra afirmando que se há um naturalismo em Nietzsche, esse não é de forma alguma fisicalista ou se apoia num fechamento causal do mundo, e nem mesmo insiste na definição de um método científico único. Trata-se de um naturalismo que busca explicar os processos de formação de crença, sem contudo, ser avesso a especulação filosófica.

2.2. LIMITAÇÕES E PROBLEMAS DO NATURALISMO NIETZSCHIANO

Feita a exposição de alguma das principais correntes naturalistas do debate contemporâneo na filosofia nietzschiana, é necessário agora fazer algumas considerações a respeito dessas posições. Trataremos aqui das seguintes questões, a saber: o problema do naturalismo substantivo e o problema da causalidade, o problema do naturalismo metodológico, o problema da falácia naturalista e a teoria da abreviação dos afetos.

¹⁶⁹Cf. Ibidem, p.338.

É importante esclarecer que o tema foi dividido em tópicos específicos com a finalidade de facilitar não apenas a exposição do assunto, mas também para facilitar sua compreensão. Assim, o presente momento deste trabalho é destinado a expor as eventuais limitações das diversas abordagens naturalistas do pensamento do filósofo, em especial, o âmbito propositivo dessas abordagens que se revelam no naturalismo moral, preparando terreno para apresentação de uma abordagem semiológica, da qual reputamos como mais frutífera no enfrentamento dessas questões.

2.2.1. DO NATURALISMO SUBSTANTIVO

É consenso entre os intérpretes a presença de um âmbito naturalista na filosofia de Nietzsche, todavia o problema se inicia quando se tenta determinar qual é o estatuto filosófico do naturalismo do pensador alemão. O apelo à sistematização do naturalismo moral parece encontrar sérias resistências aos textos nietzschianos, seja na obra publicada, seja nos apontamentos póstumos.

O problema se intensifica quando buscamos enquadrar o naturalismo do filósofo da Basileia nos termos do naturalismo hoje, uma vez que ainda não temos um consenso sobre quais são realmente as características fundamentais de um pensador naturalista, porque também, ainda hoje não existe uma única filosofia naturalista, mas uma toda uma variedade de modelos.

Uma das noções debatidas diz respeito à noção do naturalismo substantivo, que como já mencionado, se refere à tese ontológica de que as únicas coisas reais são naturais¹⁷⁰, como consequência da continuidade de resultados em seu combate ao supernaturalismo, isto é, aquela posição combatida por Nietzsche a respeito da existência de entidades que não se sujeitam ao crivo do empirismo, tais como a noção de Deus, alma imortal, vontade divina, em suma, aquelas atreladas a metafísica cristã. É digno de nota que Leiter insiste que não há nada que leve a pensar que Nietzsche tenha sido simpático ao *naturalismo substantivo semântico*, que estabelece que tudo pode ser reduzido e explicado nos termos das ciências naturais, como coisas como a beleza e o amor¹⁷¹.

¹⁷⁰ Cf. Ibidem, p.82.

¹⁷¹ Cf. WOODWARD, 2016, p.315.

Essa posição possui um problema fundamental segundo nosso diagnóstico, uma vez que exige um compromisso forte com uma tese realista, que não encontra eco nem na economia argumentativa do filósofo, como por exemplo, na interpretação mais moderna da teoria da vontade de poder enquanto interpretação, na simplificação do “real” operada pela linguagem, bem como na tese de que não existem fatos morais, apenas interpretações morais dos fatos.

Essas três referências encontram ressonância numa tese mais abrangente da filosofia nietzschiana, a saber: a tese da falsificação, noção esta que estabelece que nossa experiência do mundo é errônea ou distorcida da realidade. A ideia fundamental é que as “qualidades sensíveis não são propriedades intrínsecas aos objetos, mas qualidades mentais produzidas como resultados do próprio processo perceptivo” ¹⁷². Trata-se, portanto, de uma versão do representacionalismo de matriz neokantiana, bastante em voga na época. Em linhas gerais, a posição de Nietzsche no falsificacionismo é que se as qualidades sensíveis, isto é, aquilo que supostamente corresponderia ao âmbito material do que nos é dado na percepção, não corresponde às propriedades intrínsecas dos objetos, de modo que todas as nossas considerações a respeito do mundo são falsas. Nesse sentido, os objetos materiais são apenas “imagens” de um objeto que não posso conhecer, “embora julguemos estar vendo uma xícara numa escrivadinha, digamos, a fisiologia mostra que nossos olhos estão detectando diferentes comprimentos de onda de luz” ¹⁷³

Esta noção, embora se encontre em configurações próprias ao longo dos textos nietzschianos, ela guarda a mesma assertiva fundamental, nós construímos um mundo em nossa atividade intelectual que não necessariamente se refere exatamente a um mundo objetivo. Essa posição já se encontrava no texto de 73 intitulado *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, quando o filósofo estabelece que:

O intelecto, enquanto meio de conservação do indivíduo, desenvolve o essencial de suas forças na dissimulação, pois esta é o meio de conservação dos indivíduos mais fracos e menos robustos, na medida em que lhe é impossível enfrentar a luta pela existência munido de chifres ou das poderosas mandíbulas dos animais carnívoros. É no homem que esta arte da dissimulação atinge seu ponto culminante: a ilusão, a lisonja, a mentira e o engano, a calúnia, a ostentação, o faro de desviar a vida por um brilho emprestado e de usar máscaras, o véu da convenção, o fato de brincar de comediante diante dos outros e de si mesmo, em suma, o gracejo perpétuo que em todo lugar goza unicamente com o amor da vaidade, são nele a tal ponto a regra e a lei, que quase nada é mais inconcebível do que o aparecimento, nos homens, de um

¹⁷²RICCARDI, 2014, p.133.

¹⁷³DUDRICK, 2016, p.132.

instinto de verdade honesto e puro. Eles estão profundamente mergulhados nas ilusões e nos sonhos, seu olhar somente desliza sobre a superfície das coisas e vê apenas “formas”, sua percepção não leva de maneira nenhuma à verdade, mas se limita a receber excitações e a andar as cegas no dorso das coisas.¹⁷⁴

Nessa passagem já existe a ideia de que a atividade do intelecto não tem como finalidade atingir a verdade, mas unicamente a sobrevivência. Diante uma natureza munida de presas e chifres resta ao homem apenas o dom da dissimulação para garantir sua sobrevivência. Esta mesma dissimulação utilizada para enganar os outros animais e garantir sua existência, em última instância acaba por enganar a ele mesmo, quando esta faculdade da mentira se coloca justamente como seu oposto, como uma faculdade para a verdade.

Os problemas com a relação linguagem e realidade diagnosticados por Nietzsche datam no mínimo desde esse período. A palavra é apenas a transposição sonora de uma excitação nervosa e posteriormente para a forma grafada, formando uma rede de convenções pertinentes da qual a verdade é justamente aqueles sons que estão de acordo com a convenção e a mentira é aquela metáfora que está fora da convenção¹⁷⁵. Vemos uma continuidade dessa ideia por toda a sua obra, em que não obstante os elogios feitos por Nietzsche às ciências, a denúncia dessa situação limite na atividade cognitiva diante da convenção linguística é uma constante, como podemos ver aqui em *Humano*, no aforismo intitulado *A linguagem como suposta ciência*:

A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nome de coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa do esforço da ciência. Da *crença na verdade encontrada* fluíram, aqui também as mais poderosas fontes e energia. Muito depois – somente agora – os homens começaram a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso. Felizmente é tarde demais para que isso faça recuar o desenvolvimento da razão, que repousa nessa crença. – Também a *lógica* se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (de que há coisas assim no mundo real). O mesmo se dá com a matemática, que por certo não teria surgido, se desde o princípio se soubesse que na natureza não existe linha exatamente reta, nem círculo verdadeiro, nem medida absoluta de grandeza.¹⁷⁶

¹⁷⁴ VM, p.8

¹⁷⁵ Cf. Ibidem, p.9.

¹⁷⁶ HH 11.

Não devemos deixar nos levar pelo fato de Nietzsche fazer uma pretensa referência ao “mundo real” duas vezes no aforismo enquanto expõe o tema da linguagem. Nesse aforismo a noção de mundo real e natureza possui a função heurística de possibilitar que ele fracione de forma hipotética o conhecimento de algo nos termos de referente e linguagem na exposição¹⁷⁷, de modo que ele possa lançar luz ao problema da linguagem. A ideia nesse aforismo é mostrar como conseguimos ancorar nossas crenças a respeito do ambiente por meio desse mundo paralelo da linguagem, mas que, todavia, não se encontra ele mesmo nesse ambiente, isto é, na tal natureza ou mundo real dos fatos empíricos.

Sobre o mito de que as palavras exprimiam a verdade dos objetos, a humanidade acreditou descobrir as propriedades nos objetos, quando na verdade esses objetos eram construídos pela atribuição de propriedades por meio de uma rede conceitual de cunho linguístico e sobre este mito se construiu toda a ciência. Um “erro monstruoso” novamente na base de nosso saber, isto é, novamente uma malha conceitual estabelecida convencionalmente que não há referência empírica servindo como ponte para o mundo real. Apesar de não guardar relação com a natureza, esta ponte não pode ser considerada metafísica no sentido clássico da palavra, uma vez que se faz por meio de uma prática social.

Vejamos agora *Além de bem e mal*, obra esta que inaugura o período final da filosofia nietzschiana e é construída de forma análoga a *Humano*, de forma que encontramos uma série de análises de cunho naturalista.

Em que curiosa simplificação e falsificação vive o homem! Impossível se maravilhar o bastante, quando se abrem os olhos para esse prodígio! Como tornamos tudo claro, livre, leve e simples à nossa volta! Como soubemos dar a nossos sentidos um passe livre para tudo o que é superficial, e a nosso pensamento um divino desejo de saltos caprichosos e pseudoconclusões! - como conseguimos desde o princípio manter nossa ignorância, para gozar de uma quase inconcebível liberdade, imprevidência, despreocupação, impetuosidade, jovialidade na vida, para gozar a vida! E foi apenas sobre essa base de ignorância, agora firme e granítica, que a ciência pôde assentar até o momento, a vontade de saber sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não saber, de incerteza, de inverdade! Não como seu oposto, mas como – seu refinamento! Pois embora a *linguagem*, nisso e em outras coisas, não possa ir além de sua rudeza e continue a falar em oposições; embora a arraigada tartufice da moral, que agora pertence de modo insuperável a “nossa carne e nosso sangue”, chegue a nos distorcer as palavras na boca, a nós, homens do saber: de quando em quando nos apercebemos, e rimos, de como

¹⁷⁷Falamos aqui em fracionamento heurístico porque se, seguindo Nietzsche, nosso conhecimento se faria nos termos da linguagem, jamais poderíamos nos referir à objetos puros, de forma constitutiva. Todavia, para falar dessa relação de linguagem e objeto, ele precisa fracionar hipoteticamente o objeto desse conhecimento que não permite divisão na prática, sob pena de se perder o fenômeno.

justamente a melhor ciência procura prender do melhor modo a esse mundo *simplificado*, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de como, involuntariamente ou não, ela ama o erro, porque, viva, ama a vida!¹⁷⁸

Neste aforismo de *Além de bem e mal*, intitulado “*O sanctasimplicitas!*”, podemos ver que a ideia de um mundo falsificado conceitualmente, longe de ser uma ideia que foi abandonada em seu percurso filosófico, é na verdade, um dos fios condutores de sua investigação. Nietzsche faz referência a como soubemos dar sentido ao nosso mundo, um sentido construído com fundamento num erro mais uma vez, que importa numa simplificação do mundo por força da estrutura gramatical.

Tal estrutura gramatical impõe as suas formas até deformar toda e qualquer expressão de “nossa carne e nosso sangue” no distorcer de nossos lábios. Para que possamos fruir e gozar da existência fora necessário no processo de desenvolvimento estabilizar o mundo numa simplificação diante a fluidez e multiplicidade da existência, ou em outras palavras, nosso processo civilizatório teve de ser construído sobre este erro no fundamento, erro este que consistiu exatamente na falsificação de um mundo composto de horizontes abertos, afastando assim a possibilidade de teses realistas¹⁷⁹.

Assim, dada à força com que a gramática se impõe em nossa pretensa atividade cognitiva, a tese nietzschiana da falsificação não comporta o realismo forte que um naturalismo substancial ortodoxo exige, de modo que apenas podemos entender o naturalismo de Nietzsche de uma forma deflacionada, isto é, um mundo que nos é oferecido de forma perspectivada, mas que exclui fenômenos atrelados ao supernaturalismo, isto é, aquele que admite as causalidades místicas do cristianismo.

Diante essa instabilidade com que o mundo nos é oferecido, segundo o filósofo, podemos perceber como a teoria da vontade de poder¹⁸⁰, quando entendida pela seu

¹⁷⁸ ABM 24.

¹⁷⁹ Como elegemos a questão da linguagem como fio condutor de nossa investigação, seguimos fazendo a passagem dos aforismos de *Humano*, para *Além de bem e mal*, todavia, um outro caminho para essa crítica é o enfoque de Nietzsche a questão das paixões no aforismo 57 de *A gaia ciência*.

¹⁸⁰ Sobre o caráter interpretativo da vontade de poder, é interessante nos reportarmos ao estudo de Müller-Lauter que enfatizou o caráter plural do conceito, em oposição ao caráter ontológico proposto por Heidegger. Assim, é decisivo no âmbito da pesquisa Nietzsche a compreensão deste conceito nos termos de um conflito agonal de pluralidade de forças, cuja unidade pode apenas ser concebida de modo provisório. Não se poderia falar de uma lei, uma vez que a todo momento uma nova lógica se manifesta do conflito. “Nietzsche não sucumbe a tal tentação. Se não há nenhum ser no sentido do estável, então não há também nenhum átomo. Não apenas o um de uma formação de domínio organizada não tem tal ser, porém também o múltiplo “combinado” em uma formação não “é”, na medida em que é pensado como constituído a partir de unidades fixas. O múltiplo dos quanta de poder não há, pois, que ser

caráter interpretativo e não ontológico, funciona como metáfora com aptidão para o acoplamento almejado por Nietzsche entre um mundo natural fluído e a linguagem enquanto prática social de estabilidade provisória, capaz de superar as metafísicas idealistas e materialistas.

Insistir numa guinada realista é reinserir pela porta dos fundos aquilo que o filósofo buscou expulsar pela porta da frente, ou em outras palavras, a substituição de uma metafísica idealista por uma metafísica materialista não resolveria o problema colocado. Se pensarmos ainda nos termos da vontade de poder, a situação parece não melhorar, por mais que se conceda um aspecto materialista, ainda estaria se buscando um ancoramento ontológico, embora diverso do Heideggeriano que parece apontar numa metafísica idealista, mas agora numa metafísica materialista, ligado a Demócrito e que não sobrevive a economia argumentativa dos textos de Nietzsche¹⁸¹.

Assim, rechaçamos qualquer hipótese de se atribuir um pensamento naturalista substancial nos termos tradicionais, mas sim a presença de um naturalismo em seu caráter substancial tributário de um realismo deflacionado, diante os desafios colocados pelo filósofo em seu programa de reversão do platonismo, forçando-o a se situar numa posição entre o idealismo e o materialismo, que talvez possa ser chamado de naturalismo falsificacionista pragmático. Tal compreensão pode ser extraída quando cruzamos as pretensões empíricas nietzschianas com sua constante tese falsificacionista orientada pelo critério da condição de “aperfeiçoamento da vida”

A falsidade de um juízo, ainda não é para nós nenhuma objeção contra esse juízo: é nisso, talvez, que nossa língua nova soa mais estrangeira. A pergunta é até que ponto é propiciador da vida, conservador da vida, conservador da espécie, talvez mesmo aprimorador da espécie; e estamos inclinados por princípio a afirmar que os mais falsos dos juízos (entre os quais estão os juízos sintéticos a priori) são para nós os mais indispensáveis.¹⁸²

Assim, devemos ter em mente que o naturalismo de Nietzsche é instrumentalizado para fazer frente ao dogmatismo metafísico, possuindo finalidade regulativa¹⁸³ diante de tais pretensões. Todavia, este naturalismo deve por sua vez ser delimitado pela tese da falsificação e seu consequente caráter perspectivo do conhecimento, cujo critério final

entendido como pluralidade de dados últimos quantitativamente irreduzíveis, não como pluralidade de “mônadas” indivisíveis.” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.77)

¹⁸¹Cf. ABM 12.

¹⁸² Ibidem 4.

¹⁸³Ibidem, 15.

desse âmbito seria estabelecido pelo critério de ABM 4, isto é, pelo critério de conservação e aperfeiçoamento da vida. Desta forma Nietzsche pode fazer frente à verborragia metafísica, sem cair na vulgaridade cientificista.

2.2.2. DO NATURALISMO METODOLÓGICO

Iniciaremos esse tópico discutindo aqui o papel da cultura no naturalismo metodológico. Embora haja certo consenso entre os estudiosos o papel da cultura nas especulações de Nietzsche, especialmente quando nos debruçamos sobre os contornos históricos do *modus operandi* da fisiopsicologia nietzschiana, fica em aberto apenas se constitui o núcleo das especulações ou corresponde à argumentação periférica.

Leiter insiste no papel da fisiologia como núcleo das investigações nietzschianas, todavia, parece ignorar o papel que a cultura vem sendo desenvolvida na conformação dos afetos desde o período de *Humano*, em que Nietzsche se reporta a eticidade dos costumes como modo de formação da moralidade, até alcançar seu ápice em *Para genealogia da moral*.

Vejam os sumariamente o já citado aforismo 98 de *Humano*, intitulado “Prazer e instinto social”:

De suas relações com os outros homens, o homem adquire um novo tipo de prazer, além das sensações prazerosas que retira de si mesmo; e com isso aumenta significativamente o âmbito das sensações de prazer. Nisso ele talvez tenha herdado muitas coisas dos animais, que visivelmente sentem prazer ao brincar uns com os outros, sobretudo uma mãe com seus filhotes. E lembremos as relações sexuais, que fazem quase toda fêmea parecer interessante a todo macho e vice-versa, tendo em vista o prazer. Em geral, a sensação de prazer com base nas relações humanas torna o homem melhor; com alegria comum, o prazer desfrutado em conjunto a aumenta, dá segurança ao indivíduo [...] ¹⁸⁴

Nesse aforismo não se exclui possível herança biológica, mas o que é enfocado por Nietzsche não é isso, mas é justamente como essa herança é moldada pelo meio social de forma decisiva. Quando nos debruçamos sobre o aforismo, percebemos como Nietzsche mapeia a dinâmica de um afeto inicialmente egoísta de prazer consigo mesmo ser deformado ao ponto de se tornar o seu oposto, isto é, num instinto gregário.

Vejam agora uma passagem do pensamento do filósofo mais maduro, em *Para genealogia da moral*:

¹⁸⁴ HH 98.

Já se percebe com que facilidade o modo de valoração sacerdotal pode derivar daquele cavaleiresco-aristocrático e depois desenvolver-se em seu oposto; em especial, isso ocorre quando a casta dos sacerdotes e a dos guerreiros se confrontam ciumentamente, e não entram em acordo quanto às suas estimativas [...]¹⁸⁵

Vemos como a lógica do desenvolvimento normativo dos escritos iniciais encontra continuidade na obra madura do filósofo. No escrito polêmico, é justamente a interação entre as castas que origina a normatividade vigente, e não necessariamente traços biológicos deterministas. Quando Nietzsche se reporta aos traços biológicos de um povo é justamente para ilustrar como um determinado tipo fisiológico é moldado afetivamente pelo ambiente e suas respectivas formas de interação. Inclusive porque, no que diz respeito ao problema da decadência, nenhuma instância está imune a sua lógica.

Nesse sentido, vemos como é a lógica da interação entre as castas que vai produzindo novas normatividades nas mais variadas culturas, que tem sua expressão na dicotomia valorativa do tipo nobre e do tipo escravo. Se num determinado momento o vigor físico é quem instancia o tipo nobre em termos de ancoramento fisiológico numa raça, é a interação quem vai determinar a forma da normatividade.

No aforismo 11 da terceira dissertação de *Para genealogia da moral* vemos como Nietzsche, analisa a formação e características do ideal ascético:

[...] um canto de criaturas descontentes, arrogantes e repulsivas, que jamais se livram de um profundo desgosto de si, da terra, de toda a vida, e que a si mesma infligem o máximo de dor possível, por prazer em infligir dor – provavelmente o seu único prazer. Pois consideremos com que regularidade, com que universalidade, como em que quase todos os tempos aparece o sacerdote ascético; ele não pertence a nenhuma raça determinada, floresce em toda parte; brota de todas as classes¹⁸⁶

Nessa passagem do aforismo podemos ver como a esta noção está ligada a uma tipologia que não se reduz as meras categorias fisiológicas de um tipo biológico referente a uma raça específica, ou mesmo uma classe que se poderia dizer degenerada fisiologicamente, mas tem sua universalidade atrelada a forma como a normatividade oriunda das relações travadas se impõe sobre os indivíduos. Colocando em outras palavras; raças, classes ou qualquer que seja o grupo de alta estirpe, por mais que se possa falar de sua superior constituição fisiológica, sempre terão a ocorrência do tipo referente ao sacerdote ascético. Este ideal está presente em todos os grupos hierarquicamente classificados pela sua boa constituição fisiológica se nos reportarmos a uma teoria de desenvolvimento humano como os interpretes naturalistas de Nietzsche,

¹⁸⁵ GM, I, 7.

¹⁸⁶ Ibidem, III, 11.

pois em alguns momentos, o próprio filósofo nos reporta a essas ideias. Todavia, a argumentação nietzschiana não para por aí, ela se refere a um processo mais sutil de espiritualização de nosso caráter justamente pelas relações travadas no mundo cultural, e é dessa forma que o ideal ascético permeia todos os grupos, isto é, pela interação social.

Assim, podemos concluir que Nietzsche não se refere às dinâmicas meramente fisiológicas, mas à toda uma configuração adquirida pelo hábito social daqueles inseridos no fenômeno da cultura, não se tratando de um tipo estabelecido exclusivamente pela constituição física.

Todavia, no caso de Leiter, não se mostra proveitoso o apontamento de passagens onde Nietzsche aponta essas interações, e ainda que sejam muitas, pois ao que tudo indica, onde Janaway e Schacht veem a cultura agindo, Leiter apenas consegue enxergar processos biológicos mecanicistas, não obstante toda advertência feita pelo filósofo alemão sobre a pobreza e a unilateralidade das descrições feitas dessa perspectiva.

Nesse sentido, temos como estabelecido que a cultura é abrangida pelas especulações naturalistas na filosofia nietzschiana de maneira fundamental, podendo se falar de uma antropologia nietzschiana no que diz respeito às suas investigações sobre a moral. É importante ressaltar aqui, que não se trata de advogar pela preponderância da cultura sobre os processos biológicos, mas de uma relação que se faz em caráter de circularidade estabelecido entre o âmbito dos afetos e âmbito da cultura.

Todavia, essa relação entre cultura e âmbito afeito não são suficientes para caracterizar o naturalismo metodológico, e como Janaway bem observou, nem sempre os métodos de Nietzsche seguem esse rigor, ou mesmo se pautam pelos princípios norteadores do método científico. A filosofia nietzschiana é assistemática, descontínua, parcial e se reporta a estilizações literárias e falácias como forma de pressionar o leitor a aderir a sua argumentação.

Nietzsche não tem qualquer reserva em manifestar seus juízos de valor em sua argumentação, e nem busca um ideal de pureza em suas argumentações. Ainda nesse sentido, podemos observar que o filósofo ainda tem a liberdade de muitas vezes ofender inclusive seus interlocutores.

Embora Nietzsche faça referência à sobriedade de vocabulário e ao dever de probidade em suas investigações, podendo-se inclusive especular a influência de Lange¹⁸⁷ nesses aspectos, é certo que o caráter engajado de seus textos se distancia drasticamente dos imperativos de cientificidade.

Assim, concluímos aliados à Janaway, que para situar o pensamento de Nietzsche nos termos de um naturalismo metodológico é preciso ignorar um vasto aspecto de sua filosofia que não corresponde à metodologia empreendida pelo campo das ciências empíricas, de modo que a mera referência ao mundo não natural não é condição, embora necessária, suficiente para caracterizar o filósofo sob a bandeira do naturalismo metodológico.

Qualquer tentativa de tentar enquadrar Nietzsche como pensador naturalista tem um alcance bem limitado, limitação esta que como coloca o próprio filósofo, se restringe a uma única perspectiva e que de forma alguma se poderia dizer que é a melhor, ainda mais quando levamos em conta seu programa filosófico. O naturalismo para Nietzsche é, portanto, apenas mais uma ferramenta de análise com que ele pode contar em sua crítica, mas de forma alguma a ferramenta decisiva.

2.2.3. O PROBLEMA DA CAUSALIDADE

Trataremos nesse tópico do tema da causalidade no pensamento nietzschiano, noção esta que é tão cara a um filósofo naturalista, uma vez que é justamente essa noção que permite ao cientista encontrar a regularidade na natureza e prever o desencadeamento dos respectivos processos naturais. É possível iniciar nossa explanação estabelecendo que intérpretes como Brian Leiter, Kail e Janaway, estão confortáveis com a ideia de que Nietzsche, em seu pensamento maduro, acreditava em relações causais, seja lá o respectivo alcance e sentido que cada interprete dê conceito de causa¹⁸⁸.

A alegação fundamental consiste que o ceticismo no que diz respeito ao conceito de causa do jovem Nietzsche, acabou por se perder no pensamento nietzschiano maduro. Assim, aqueles que defendem que Nietzsche seja um pensador naturalista, advogam que Nietzsche, em seu pensamento maduro acreditava em causalidade. Não

¹⁸⁷Cf. Influência de Lange no primeiro capítulo deste trabalho.

¹⁸⁸Cf. LEITER, 2011, p.107.

remontaremos novamente o argumento naturalista em favor da crença na causalidade, uma vez que já fora exposto exhaustivamente na apresentação da visão dos interpretes naturalistas, de forma que passamos agora a problematizar essa posição. A posição aqui defendida é que não obstante a presença de recursos naturalistas em seu programa de reversão do platonismo, o filósofo alemão permaneceu cético no que diz respeito à causalidade em seu pensamento maduro.

Para defesa desse posicionamento recorreremos a frentes de argumentação que se referem à passagem do período intermediário ao período final¹⁸⁹ em que Nietzsche explica conceito de causalidade, e que de uma maneira geral, todos eles expressam ceticismo diante deste conceito.

Embora ainda não se reportasse à teoria da vontade de poder ou mesmo aos seus conceitos fundamentais, é possível ver uma simetria entre a ideia contida nesse aforismo e o ceticismo da maturidade, como uma continuidade de sua posição mais jovem. Para isso é suficiente que analisemos o aforismo 112 da *Gaia ciência*.

“Explicação”, dizemos; mas é “descrição” o que nos distingue de estágios anteriores do conhecimento e da ciência. Nós descrevemos melhor- e explicamos tão pouco quanto aqueles que nos procederam. Descobrimos múltiplas sucessões, ali onde o homem e pesquisador ingênuo de cultura anteriores via apenas duas coisas, “causa” e “efeito, como se diz; aperfeiçoamos a imagem do devir, mas não fomos além dessa imagem, não vimos o que há por trás dela. Em cada caso, a série de “causas” se apresenta muito mais completa diante de nós, e podemos inferir: tal e tal coisa têm de suceder antes, para que venha essa outra - mas nada *compreendemos* com isso. Em todo devir químico, por exemplo, a qualidade aparece como um “milagre”, agora como antes, e assim também todo o deslocamento; ninguém “explicou” o empurrão. E como poderíamos explicar? Operamos somente com coisas que não existem, com linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis, espaços divisíveis – como pode ser a explicação, se primeiro tornamos tudo *imagem*, nossa imagem! Basta considerar a ciência a humanização mais fiel possível das coisas, aprendemos a nos descrever de modo cada vez mais preciso, ao descrever a coisa e sua sucessão. Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais - na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos. A forma súbita com que muitos efeitos se destacam nos confunde; mas é uma subtaneidade que existe apenas em nós. Neste segundo de subtaneidade há um número infundável de processos que nos escapam. Um intelecto que visse causa e efeito como *continuum*, e não, à nossa maneira, como arbitrário esfacelamento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer – rejeitaria a noção de causa e efeito e negaria qualquer condicionalidade.¹⁹⁰

¹⁸⁹Escolhemos o início de nossa argumentação para esse período, uma vez que sobre o período inicial, existe certo consenso sobre, senão o ceticismo de Nietzsche no que diz respeito ao conceito de causalidade, ao menos alguma reserva para com essa noção.

¹⁹⁰ GC 112.

Nesse aforismo Nietzsche inicia com a ideia que o fato de descrevermos melhor, não necessariamente quer dizer que explicamos melhor um fenômeno, e isso se deve que, não obstante vermos a sucessão de eventos, não conseguimos explicar o mecanismo que os une. Ficamos à mercê de um princípio que impõe que uma coisa “têm” de suceder a outra, em caráter de necessidade, mas a explicação mesma do porquê que deve ser assim, não é explicada.

Embora nessa época o filósofo da Basileia partisse de uma noção genérica de “imagem” antropomórfica e se reportasse a uma hipotética perspectiva de um intelecto que visse “causa” e “efeito” como algo contínuo, o argumento em favor do ceticismo a noção de causalidade já está presente e é construído com os recursos próprios que detinha na época.

Causa e efeito nesses termos, continua sendo fruto de projeções internas, oriunda de uma divisão da realidade conforme conceitos aleatórios e de forma nenhuma correspondem a uma divisão pertencente propriamente à realidade da natureza. A questão ainda é radicalizada, pois nesse sentido, a causa e efeito explicar-se-ia apenas pela sucessão, o “empurrão” mesmo continuaria um mistério.

Avançando para o período de *Além de bem e mal*, livro este que os intérpretes naturalistas não cansam de se reportar para justificar as suas interpretações do filósofo, é possível vislumbrar ainda a presença desse ceticismo.

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado -a saber, que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira mais suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais; já o “isso” contém uma *interpretação* do processo, não é parte do processo mesmo. Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo -”. Mais ou menos segundo esse esquema o velho atomismo buscou, além da sua “força” que atua, o átomo; cérebros mais rigorosos aprenderam finalmente a passar sem esse “resíduo de Terra”, e talvez um pequeno dia nos habituemos, e os lógicos também, a passar sem o pequeno “isso” (a que se reduziu, volatizando-se, o velho e respeitável Eu).¹⁹¹

Enquanto em *A gaia ciência* Nietzsche se referia a ciência como uma projeção genérica da autoconsciência do humano para o mundo da natureza, nesse aforismo o filósofo passa a denunciar a gramática como a estrutura fundamental dessa projeção. A

¹⁹¹ ABM 17

causalidade que estrutura a natureza é, portanto, oriunda dessa lógica interna projetada, resultando numa “falsificação” da realidade. Trata-se da interpretação de um processo em que se impõe consecutivamente um agente para cada atividade, amarrando assim toda realidade disposta em pequenas unidades de “agentes”, isto é, cortes aleatórios na estrutura da realidade que se colocam como agentes uns dos outros no espaço e no tempo, apenas por força de nossos hábitos linguísticos.

Vejamos agora o aforismo 230 dessa mesma obra, onde temos um desenvolvimento desse argumento voltado exclusivamente para o conceito de causa:

A *Causa sui* [causa de si mesmo] é a maior autocontradição até agora imaginada, uma espécie de violência e desnatura lógica: mas o extravagante orgulho do homem conseguiu se enredar, de maneira profunda e terrível, precisamente nesse absurdo. O anseio por “livre-arbítrio”, na superlativa acepção metafísica que infelizmente persiste nos semieducados, o anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, dela desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade, é nada menos que o de ser justamente essa *causa sui* e, com uma temeridade própria do barão de Münchhausen, arranca-se pelos cabelos do pântano do nada em direção à existência. Supondo que alguém perceba a rústica singeleza desse famoso “livre-arbítrio” e o risque de sua mente, eu lhe peço que leve sua “ilustração” um pouco a frente e risque da cabeça também o contrário desse conceito-monstro: isto é, o “cativo-arbítrio”, que resulta em um abuso de causa e efeito. Não se deve *coisificar* erroneamente “causa” e “efeito”, como fazem os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente “naturaliza” no pensar -), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, até que “produza efeito”; deve-se utilizar a “causa”, o efeito” somente como puros conceitos, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, não de explicação. No “em si” não existem “laços causais”, “necessidade”, “não liberdade psicológica”, ali não segue “o efeito à causa”, não rege nenhuma “lei”. Somos nós apenas que criamos as causas, sucessões, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade, e ao introduzir e entre mesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo “em si”, agimos como sempre fizemos, ou seja, mitologicamente. O “cativo-arbítrio” não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades fortes e fracas. - É quase sempre um sintoma daquilo que falta nele próprio, quando um pensador sente em toda “conexão causal” e “necessidade psicológica” um quê de coação, exigência, obrigação de seguir, pressão, não liberdade: estas são impressões deladoras - a pessoa se trai. E, se observei corretamente, em geral a “não liberdade de arbítrio” é vista como problema por dois lados inteiramente opostos, mas sempre de maneira profundamente pessoal: uns não querem por preço algum abandonar sua “responsabilidade”, a fé em si mesmos, o direito pessoal ao seu mérito (as raças vaidosas estão deste lado -); outros, pelo contrário, não desejam se responsabilizar por nada, ser culpados de nada, e, a partir de si um autodesprezo interior, querem depositar o fardo de si mesmos em algum outro lugar. Estes últimos, quando escrevem livros, costumam tomar agora tomar a defesa dos criminosos; uma espécie de compaixão socialista é o disfarce que mais lhe agrada. E é certo que o fatalismo dos fracos de vontade se embeleza enormemente, quando decide se apresentar como “la religion de la souffrance” [a religião do sofrimento]: este é seu “bom gosto”.¹⁹²

Nesse aforismo Nietzsche procura expor o tipo psicológico de dois tipos diversos de pensadores, aqueles que defendem a ideia de livre arbítrio pela estima de si e pela

¹⁹²ABM 230.

necessidade psicológica de carregar a responsabilidade por seus próprios atos, resultando no contrassenso da noção de que mesmo o ser humano, sendo um animal, e portanto, fazendo parte do reino da natureza está imune a regularidade desta, tal como a figura do barão de Münchhausen, se arrancando do pântano (da causalidade) se puxando pelos próprios cabelos.

De outro lado estaria a figura do cativo arbítrio, que defenderia a absoluta irresponsabilidade diante da impossibilidade de se livrar da cadeia causal, e portanto, não possuindo qualquer controle sobre sua conduta, uma vez que esta não passaria de efeito dessa cadeia causal.

Para ambos os casos Nietzsche adverte que não existem “laços causais”, “necessidade” ou “não liberdade psicológica”; não existe nenhuma lei regendo os casos do mundo. E aqui retorna a ideia de que “somos nós apenas que criamos as causas”, pois tudo isso, isto é, todas as relações estabelecidas entre os objetos são interpretações de um processo. No final, tudo não passa de uma projeção de um mundo de signos em que vive imerso o homem.

Sem querer discutir o peso ou a centralidade da teoria da vontade de poder na obra do filósofo, nos reportamos a um apontamento póstumo com a finalidade de mostrar a compatibilidade da teoria da vontade de poder e o ceticismo sobre a causalidade¹⁹³.

Se computarmos psicologicamente: o conceito de “causa” é o nosso sentimento de poder do assim chamado querer -nosso conceito de “efeito”, a superstição de que o sentimento de poder é o poder mesmo que mobiliza...

Um estado, que acompanha um acontecimento e já é um efeito do acontecimento, é projetado como “razão suficiente” do acontecimento

A relação de tensão de nosso sentimento de poder: o prazer como sentimento de poder: da resistência superada – trata-se de ilusões?

Se retraduzirmos o conceito de “causa” na única esfera que nos é conhecida da qual o retiramos: então não nos é imaginável nenhuma transformação na qual não haja vontade de poder? Não saberíamos deduzir uma transformação, se não ocorresse uma sobreposição de um poder sobre outro poder.

A mecânica mostra-nos apenas consequências e, além disso, em imagem (movimento é discurso imagético)

A gravitação mesma não possui nenhuma causa mecânica, uma vez que ela é primeiramente o fundamento para consequências mecânicas

¹⁹³No presente caso, a referência a vontade de poder, elucidada pelo caráter interpretativo afasta ainda mais a tese realista e o endosso ao conceito de causa por parte de Nietzsche.

A vontade de acumulação de forças como específica para o fenômeno vida, para a alimentação, para a geração, a herança, para sociedade, Estado, hábito, autoridade

Não deveríamos poder supor essa vontade como causa motriz mesma na química?

E na ordem cósmica?

Não meramente constância da energia: mas economia maximal do gasto: de tal modo que o querer-vir a-ser-mais-forte a partir de cada centro de força é a única realidade -não auto preservação, mas apropriação, tornar-se-senhor, vir-a-ser-mais, querer-vir-a-ser-mais-forte.

O fato de a ciência ser possível deve demonstrar para nós um princípio de causalidade?

“a partir das mesmas causas, mesmos efeitos”:

“uma lei permanente das coisas”

“uma ordem invariável”

Porque algo é calculável, ele já é por isso necessário?

Se algo acontece de tal modo e não de outro, não há aí nenhum “princípio”, nenhuma “lei”, nenhuma “ordem”

Quanta de força, cuja essência consiste em exercer poder sobre todos os outros quanta de força

Na crença na causa e no efeito esquece-se sempre o principal: o próprio acontecimento.

Estabeleceu-se um agente, hipostasiou-se uma vez mais o efeito ¹⁹⁴

Reportando-nos a este apontamento póstumo podemos ver como o recurso a um vocabulário causal por parte do filósofo da Basileia não pode ter qualquer condão de imprimir a realidade uma ordem mecanicista, concatenada a partir de leis causais, mas apenas abre um horizonte interpretativo nos termos de uma narrativa naturalista sem buscar qualquer ancoramento ontológico, pois a doutrina da vontade de poder, entendida ela mesma em seu caráter fundamental como interpretativa, substitui a noção de causalidade, imprimindo apenas sentido aos acontecimentos. Assim, mesmo que vejamos Nietzsche empregar explicações causais, esta não tem caráter explicativo, mas apenas regulativo, como recurso hábil a facilitar a exposição de seus próprios pensamentos.

Em outras palavras, segundo a teoria da vontade de poder, para cada vetor valorativo que se impõe como interpretante do mundo, teremos novas relações causais estabelecidas, pois o que se está em jogo é qual é a instância interpretante capaz de dar sentido aos mais diversos processos.

¹⁹⁴Apontamento VII, 14 (82)

Ainda a respeitada ideia sobre a causalidade como ficção, podemos nos reportar à *Crepúsculo dos ídolos*, onde o filósofo da Basileia analisará as várias formas de substancialização dos eventos impostos pela estrutura gramatical, e entre esses, Nietzsche se refere a causalidade:

- Vamos contrapor a isso, finalmente, de que outra maneira nós (-digo “nós” por cortesia...) abordamos o problema do erro e da aparência. Antes se tomava a mudança, a transformação, o vir—a-ser como prova da aparência, como sinal de que aí deve haver algo que nos induza ao erro. Hoje, ao contrário, e justamente na medida em que o preconceito da razão nos obriga estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro; tão seguros estamos nós, com base, com base num rigoroso exame, que aqui está o erro. Não é diferente do que sucede com os movimentos do grande astro: no caso deles, o erro tem nosso olho como permanente advogado, e aqui, tem nossa *linguagem*. A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*. É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e projeta a crença no Eu-substância em todas as coisas - apenas então *cria* o conceito de “coisa”...Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*, apenas da concepção do “Eu”, se segue, como derivado do conceito de “ser”...No início está o enorme e fatídico erro de que a vontade é algo *atua* - de que a vontade é uma *faculdade*...Hoje sabemos que é apenas uma palavra...Muito tempo depois, num mundo mil vezes mais esclarecido, chegou a consciência dos filósofos, com surpresa, a *segurança*, a subjetiva *certeza* no manejo das categorias da razão: eles concluíram que estas não podiam proceder do mundo empírico - todo o mundo empírico as contradiz. *De onde procedem, então?* – E na Índia, como na Grécia, foi cometido o mesmo erro: “Devemos já ter sido divinos, pois temos a razão!”... Na realidade, nada, até o presente, teve uma força de persuasão mais ingênuo que o erro do ser, tal como foi formulado pelos eleatas, por exemplo: afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos! - Também os opositores dos eleatas estavam sujeitos à sedução de seu conceito de ser: Demócrito, entre outros, ao inventar seu *átomo*... A “razão” na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...¹⁹⁵

Nesse aforismo¹⁹⁶ Nietzsche observa como a razão nos obriga a estabelecer estabilidade e regularidade, não obstante o próprio mundo empírico se apresentar como constante devir. A razão para isso é que a própria estrutura gramatical em termos de “sujeito, cópula e predicado” nos impõe tal estabilização. Dentre estas imposições, Nietzsche elenca a causalidade. A razão, em sua dinâmica de ver “agentes e atos” em toda parte, acaba por se projetar no mundo e estrutura-lo em termos de causa e efeito. Nesse sentido que a linguagem pertence a mais rudimentar forma de psicologia, isto é,

¹⁹⁵CI, A razão na filosofia 5.

¹⁹⁶Crepúsculo dos ídolos é uma obra do período final do pensamento do filósofo, de modo que é concebida por ele mesmo como um livro que pode servir como introdução a sua filosofia, daí se extraí a importância desse texto para nossa análise.

projetando sua dinâmica no mundo, acaba por constituí-lo, como observa o filósofo, com fundamento num erro.

A mais antiga psicologia insiste em inserir agentes em todos os fenômenos, e nisso não deveria se espantar cientistas e filósofos ao encontrarem nesses fenômenos, justamente aquilo que eles mesmos colocaram. Dessa projeção interna unificada, acabamos por ver um mundo também unificado, obscurecendo o horizonte de sua multiplicidade, essa seria a origem do erro da ontologia fisicalista marcada pela ideia de unidades permanentes espiritualmente interligadas que serviria de base para o florescimento das ciências modernas.

Por meio da projeção de sua interioridade gramaticalmente organizada, o ser humano passa a organizar toda a realidade nos termos de sua teia conceitual. Esta por sua vez é resultado da própria estrutura linguística e sua tendência a substancialização dos entes, atribuindo a estes, unidade. Na antropologia temos a noção de sujeito, que na verdade, segundo Nietzsche seria constituído por uma multiplicidade de pulsões, enquanto na física, temos o átomo, a última unidade ao qual é reduzida a multiplicidade da natureza¹⁹⁷.

Pela análise desses aforismos vemos como o ceticismo sobre o conceito de causa perpassa todas as fases da filosofia nietzschiana, e ao contrário do que querem os interpretes naturalistas, o que ocorreu foi justamente uma radicalização dessa crítica, permanecendo, portanto, o ceticismo. Assim, se vislumbramos um vocabulário causal ainda nos textos da maturidade, é porque estes possuem caráter meramente regulativo, uma vez que o próprio Nietzsche se encontra enredado nas malhas da linguagem, não dispondo de outra linguagem para expressar seus pensamentos.

2.2.4. O PROBLEMA DA FALÁCIA NATURALISTA

Outro problema na abordagem naturalista diz respeito à proposta normativa concernente ao naturalismo moral. Essa proposta normativa, em verdade, se refere a toda uma variedade de posições que tentam reconstruir o naturalismo moral, cada uma a seu modo, mantendo, todavia, a premissa básica: Elas buscam encontrar na natureza a solução para crise de valores na modernidade. Nesse sentido, é possível perceber por sua jornada intelectual, e sua consequente batalha contra o dogmatismo metafísico, que

¹⁹⁷Cf. CI, Os quatro grandes erros , 3)

também Nietzsche restou influenciado pelos mais diversos programas de naturalização da filosofia no século XIX, sendo suas descrições genealogias de formação da moralidade a maior prova disso.

De uma forma geral, Nietzsche acredita que os supremos valores que norteavam a civilização ocidental se deterioraram pela atuação de sua própria lógica interna. Este horizonte de investigação vai se abrindo gradualmente por toda extensão de sua obra, de forma que podemos dizer que daquelas ocupações do período da juventude com o problema do gênio e o problema da cultura, passando pela problemática da reversão do platonismo e a posição do espírito livre até culminar no problema do niilismo e a assunção de um projeto de transvaloração de todos os valores, todos esses temas são perpassados pela ideia geral de que os princípios gerais onde repousam nossas supremas estimativas de valores vêm se desgastando até culminar na modernidade.

Num primeiro momento, Nietzsche parece identificar o marco inicial de desdobramento dessa dinâmica de decadência no platonismo /socratismo. Segundo o filósofo, Sócrates e seu discípulo Platão perverteram saudável ordem social grega em sua sereno-jovialidade pela inserção de um pessimismo intelectual, rompendo a normatividade antiga baseada na integração com a ordem natural por meio da sabedoria dos instintos.

Esse pessimismo intelectual consiste na valorização exacerbada da razão que em sua busca exacerbada pela verdade, acabou por construir um mundo ideal, em detrimento do verdadeiro mundo, cortando assim, definitivamente, a ligação do homem grego com a natureza, por meio da sua inserção na idealização do logos.

Essa tradição inaugurada por Sócrates e difundida por Platão encontraria eco na tradição judaico-cristã, da qual desse encontro se faria uma única normatividade. Do pensamento grego teríamos o fundamento teórico e do cristianismo o substrato espiritual de uma moral que se expandiria por todo o ocidente, sendo a modernidade a concretização do ápice desse desenvolvimento.

Em sua genealogia da moral, Nietzsche parece apontar para um período mais remoto, referente a um hipotético estado de natureza do homem, onde a dinâmica da decadência teria seu desencadeamento nas primeiras relações travadas entre os homens, ao qual originaria o tipo nobre e o tipo escravo. Ao tipo nobre equivaleria aos

indivíduos de constituição física superior, expressão da vida enquanto vontade de poder em ascensão, e, portanto, criadores de uma normatividade reflexa desse próprio estado de elevação da satisfação de seus próprios anseios. Ao tipo escravo, equivaleria aos indivíduos de constituição física inferior, expressão de uma vida debilita enquanto vontade de poder descendente e subjugada, de forma que sua normatividade seria ancorada no afeto do ressentimento.

Dado ao seu grande número, e uma vida voltada para conservação de si, a moral escrava teria se imposto como dominante e a modernidade seria o ápice da expressão de seu ideal. Assim, coube a Nietzsche a tarefa de transvalorar os valores decadentes da modernidade nos valores superiores do ideal nobre¹⁹⁸, encontrados na natureza como expressão fundamental da vida enquanto vontade de poder.

Nesse ponto o problema da falácia naturalista na abordagem naturalista do pensamento do filósofo da Basileia começa a aparecer, mas antes de analisarmos essa questão na filosofia nietzschiana propriamente dita, é necessário esclarecermos sobre o que se trata esta modalidade de falácia, importando, portanto, fazer uma breve reconstrução dos programas de naturalização da ética, lugar onde surgiu o problema.

O naturalismo moral, de uma forma geral, parte da premissa de que há uma lei na natureza sobre a qual devem os homens se orientar¹⁹⁹. Assim, identificando os caracteres constitutivos da natureza, seria possível dizer como os homens devem agir.

É importante esclarecer que programas de naturalização da ética tiveram forte desenvolvimento no período de desenvolvimento dos estados nacionais, nas obras dos filósofos contratualistas, tendo cunho eminentemente jurídico. Da necessidade de se construir uma ordem jurídica laica e impessoal a referência a uma ordem natural superior e imutável colocou em xeque o fundamento na tradição. Esta modalidade de naturalização da ética tem como expressão no jus naturalismo, sendo portanto, racionalista, fundacionalista e referente a teoria do valor²⁰⁰.

¹⁹⁸É importante observar ainda que do ponto de vista dos ajuizamentos afirmativos de Nietzsche, o “homem da ciência” não é tido como nobre, como podemos observar em ABM 206 “[...]o que é o homem da ciência? Primeiramente um tipo de homem sem nobreza, isto é, que não domina, não tem autoridade nem autossuficiência [...]”.

¹⁹⁹Cf. BRITO, 2014, p.343.

²⁰⁰Cf. idem.

Este programa de naturalização da ética conhecido como naturalismo anômalo, de cunho eminentemente normativo, e, portanto, de caráter prescritivo, foi duramente criticado pelo programa posterior de caráter descritivo. A figura paradigmática do naturalismo descritivista é David Hume e o modelo científico adotado é a psicologia²⁰¹, sendo nesse modelo que o pensamento de Nietzsche é enquadrado.

Ao contrário da abordagem prescritivista, que tem seu foco no dever, bem como seu problema na motivação que faria o cumprimento deste dever no comportamento humano. A abordagem descritivista tem seu foco na ação, se caracterizando pela pergunta sobre o que se constata no comportamento comunicativo humano no que tange ao bem e ao mal, a fim de constatar qual é o critério de distinção entre a virtude e o vício, uma vez que são esses os termos empregados pelos homens para designar e qualificar suas ações. Vejamos os termos da reconstrução da conduta realizada por Hume em seu *Tratado da natureza humana*:

Desse modo, quando declaramos que uma ação ou caráter são viciosos, tudo o que queremos dizer é que, dada constituição de nossa natureza, experimentamos uma sensação ou sentimento [a fellingor sentimento] de censura quando os contemplamos. O vício e a virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais, segundo a filosofia moderna, não são qualidades no os objetos, mas percepções na mente. E essa descoberta da moral, como aquela da física, deve ser vista como um progresso considerável nas ciências especulativas, embora, exatamente como aquela, tenha pouca ou nenhuma influência na prática. Nada pode ser mais real, ou nos interessar mais, que nossos próprios sentimentos à virtude e desfavoráveis ao vício, nada mais pode ser preciso para a regulação de nossa conduta e comportamento.²⁰²

Esta também é a modalidade de naturalização da ética a qual é imputada a Nietzsche, quando se busca compreender o aspecto propositivo de sua filosofia. O naturalismo moral nietzschiano consiste, como já visto, na descrição o mundo enquanto vontade de poder, ao qual o endosso pelo filósofo pelo tipo nobre oriundo dessa dinâmica de forças constitui o cerne de sua proposta.

O grande problema desse modelo ético é que essa própria reconstrução da conduta do agente é destituída do elemento prescritivo, e nisso se resume o problema da falácia naturalista.

O valor é redutível à apreciação do agente daquilo que o objeto nele evoca, nos termos da sensação de prazer ou desprazer, sendo este valor o móvel de sua conduta, ou

²⁰¹Cf. ibidem, p.348.

²⁰²HUME, TNH, LIII, P.I, S.II. §26, p. 508-509

no vernáculo de Nietzsche, na sensação de poder. O naturalismo moral descritivista, ao qual é imputado a Nietzsche, não tem dificuldade de explicar a ação como resultado desse valor sensivelmente amparado. Todavia, o problema está em explicar, não porque os agentes se comportam dessa forma, mas por que eles assim devem se comportar.

A obrigação, que é a matéria fundamental para qualquer teoria moral, deveria resultar da descrição do mundo, ainda que, no caso de Nietzsche, um mundo como vontade de poder, todavia, tal passagem parece não existir, conforme o próprio Hume expõe:

Em todo sistema moral que até agora encontrei sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito de assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como é e não é, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um deve ou não deve. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse deve ou não deve expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada ou explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes. Mas já que os autores não costumam usar essa precaução, tomarei a liberdade de recomendá-la aos leitores; estou persuadido de que essa pequena atenção seria suficiente para subverter todos os sistemas concorrentes de moralidade, e nos faria ver que a distinção entre vício e virtude não está fundada meramente nas relações dos objetos, nem é percebida pela razão.²⁰³

É possível concluir com Hume a interdição da passagem indevida entre a esfera do ser e a esfera do dever, que não pertence nem ao mundo e nem é descoberto pela razão, mas é resultante da apreciação do indivíduo. Essa passagem indevida ficou conhecida por falácia naturalista, expressão cunhada por G.E. Moore, em seu livro *Principia ethica*, de 1903.

É interessante notar que tal percepção perpassa toda filosofia propriamente dita de Nietzsche, que em várias passagens insiste em enfatizar que “Não existem fatos morais, apenas interpretação moral dos fatos”²⁰⁴, inclusive em *Crepúsculo dos ídolos*, obra essa do final de sua produção filosófica, em que ele mesmo considera uma boa introdução ao seu pensamento. Isso causa espanto se levarmos em consideração quantos interpretes da pesquisa Nietzsche concluem que a opção do filósofo pelo endosso ao naturalismo moral.

²⁰³HUME, TNH, L. III, P. I. S. II §27, p.509

²⁰⁴CI, VII, 1.

O naturalismo moral ainda é criticado por Nietzsche no aforismo 9 de Além de bem e mal, não apenas no que se refere à passagem feita pelos estoicos, mas também a própria descrição do mundo quando ele diz:

Vocês querem viver “conforme a natureza?” Ó nobres estoicos, que palavras enganadoras! Imaginem um ser tal como a natureza, desmedidamente pródigo, indiferente além dos limites, sem intenção ou consideração, sem misericórdia ou justiça, fecundo, estéril e incerto ao mesmo tempo, imaginem a própria indiferença como poder - como *poderiam* viver conforme essa indiferença? Viver -isto não é precisamente querer ser diverso dessa natureza? Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente? E supondo que o seu imperativo que o seu imperativo “viver conforme a natureza” signifique no fundo “viver conforme a vida” -como poderiam não fazê-lo? Para que fazer um princípio do que vocês próprios são e têm de ser? -Na verdade, a questão é bem outra: enquanto pretendem ler embevecidos o canção de sua lei na natureza, vocês querem o oposto, estranhos, comediantes e enganadores de si mesmos! Seu orgulho quer prescrever e incorporar a natureza, até à natureza a sua moral, o seu ideal, vocês exigem que ela seja natureza “conforme a Stoa”, e gostariam que toda a existência existisse apenas segundo sua própria imagem - como uma imensa, eterna, glorificação e generalização do estoicismo! Com todo o seu amor à verdade, vocês se obrigaram por tanto tempo, tão obstinadamente, tão rigidamente, a ver a natureza de modo *falso*, ou seja, estoico, que afinal, não conseguem ver de maneira diversa -e alguma profunda arrogância ainda lhes dá a esperança tola de que, pelo fato de saberem tyrannizar a si mesmos - estoicismo é tyrannia consigo -, também a natureza se deixe tyrannizar: pois o estoico não é *parte* da natureza?...Mas esta é uma antiga, eterna história: o que ocorreu então aos estoicos sucede ainda hoje, tão logo uma filosofia começa a acreditar em si mesma: Ela sempre cria o mundo a sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tyrânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de “criação do mundo”, de *causa prima* [causa primeira].²⁰⁵

Nesse aforismo, Nietzsche inicia criticando primeiramente a descrição estoica do mundo, de forma que esta não se coaduna com o que se concebe sobre a natureza, para em seguida criticar o absurdo de se querer prescrever como ideal normativo aquilo que em tese, já se afirma como natureza, isto é, a própria normatividade estoica. Essa descrição da natureza formulada pelos estoicos, não passa da projeção de seus próprios ideais, uma descrição apologética de seus próprios modos de vida, sendo ainda incoerente dizer o que a natureza quer que ajamos de acordo com aquilo que em tese já somos, isto é, como natureza.

Haveria de se perguntar, por que essas acusações não poderiam ser vertidas contra o próprio Nietzsche? E de fato pode, quando perguntamos se a descrição da natureza feita por ele enquanto vontade de poder, não seria uma perspectiva do próprio filósofo? Ainda que se postule um naturalismo moral na filosofia nietzschiana nos termos de uma doutrina da vontade de poder, a passagem do âmbito descritivo para o âmbito prescritivo ainda estaria interdita, recaindo o filósofo em falácia naturalista.

²⁰⁵ ABM 9

2.2.5. DA TEORIA DA ABREVIACÃO DOS AFETOS

Não aprofundaremos este tema, uma vez que ele será mais bem explorado no próximo capítulo de forma exaustiva, tendo em vista que se trata do núcleo argumentativo pelo qual se constrói a semiologia dos valores. Todavia, embora seja a pedra de toque da semiologia dos valores, é também justamente uma das limitações mais radicais do naturalismo moral.

A ideia fundamental é que a forma como nos compreendemos são sempre abreviações de afetos que se referem a outros afetos, de forma que nunca temos acesso diretamente ao seu real significado²⁰⁶, como bem estabelece o aforismo 354 de *A gaia ciência*. Isto é, não podemos definir a priori quais são nossos impulsos nobres correspondentes à manifestação de nossa potência como bem quer os interpretes do filósofo que endossam o naturalismo moral como âmbito propositivo de seu pensamento.

[...]Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas tão logo as traduzimos para a consciência, *não parecem mais sê-lo...* Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu entendo: a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo que podemos nos tornar consciente seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente está relacionada a uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização.[...] ²⁰⁷

Como podemos ver pelo aforismo, o acesso ao nosso próprio conteúdo afetivo nos resta interditado, já que dada a essa dinâmica de falsificação operada pela consciência, ocorre a perda do caráter individual, passando a se exprimir pelos signos da coletividade. O que temos acesso não de uma “generalização” e superficialização, feita de forma perspectivada, dando ensejo ao surgimento de pontos cegos a respeito de nós mesmos. Pontos cegos que dizem respeito justamente aqueles traços nobres caracterizados pelo caráter estritamente individual.

Ademais, se seguirmos a orientação nietzschiana a respeito à inexistência de fatos morais, mas apenas a existência de interpretações morais desses fatos, tal como expomos anteriormente no tópico referente à falácia naturalista, podemos concluir que não é possível encontrar uma orientação normativa em nossos impulsos. Não haveriam,

²⁰⁶Nesse sentido também constituiria a crítica de Nietzsche a noção de autotransparência do sujeito e o ideal normativo socrático de que conhecendo a si mesmo, este poderia se orientar em sua ação. Todavia, como nos ensina Nietzsche, nós não temos este acesso a privilegiado a nós mesmos, possuindo nesta mesma medida vários pontos cegos referentes a nossas crenças cristalizadas. (GC 374)

²⁰⁷ GC 354.

portanto, impulsos nobres em si oriundos da dinâmica da vontade de poder, mas apenas uma interpretação perspectivada da própria nobreza, que pode muito bem ser voltada contra o próprio Nietzsche, ao afirmamos que estes ideais de nobreza, são apenas orientações normativas individuais com pretensão de universalidade, localizando o filósofo em sua própria crítica.

Nesse sentido, nem nossos afetos dizem respeito diretamente a valores, uma vez que por sua natureza estes afetos são destituídos, e mesmo se possuíssem valores em si, não teríamos acessos a estes, pois toda nossa economia pulsional diz respeito apenas a abreviações generalizadas desses afetos que sobem a superfície sob a forma de razão, e da qual nunca temos acesso.

O desafio então para o filósofo seria como identificar quais afetos devem reger nossa conduta, isto é, quais afetos podem conduzir nossa ação no mundo de forma que não nos conduza a decadência dos valores de rebanho, uma vez que esses mesmos afetos não possuem carga valorativa constitutiva. Colocando o problema da orientação normativa nesses termos, nós saímos do âmbito do naturalismo moral para passarmos a nos situar no âmbito da semiologia dos valores.

3. A SEMIÓTICA DOS AFETOS NA FILOSOFIA NIETZSCHIANA

No capítulo anterior reconstruímos o debate naturalista contemporâneo na filosofia de Nietzsche, bem como estabelecemos a respectiva crítica aos mais diversos aspectos dessa corrente exegética. Neste capítulo retomaremos o problema da normatividade em sua filosofia a partir da compreensão de que em seu pensamento, toda pretensão de inovação normativa deve passar pela crítica da própria moralidade. Não haveria assim uma criação de valores a partir do nada, mas sim a partir da crítica dos valores efetivos, em especial, do valor dos valores. Essa posição tem seu alicerce no caráter imanente da crítica do filósofo, que como bem coloca, não temos a nossa disposição um espaço transcendental de ajuizamento sobre a vida²⁰⁸, interditando para ele essa via argumentativa sob a penalidade de recair em seu próprio objeto de crítica.

Nesse sentido, podemos conceber que o âmbito normativo do pensamento de Nietzsche passa fundamentalmente por uma crítica dos valores, que tem como finalidade, justamente colocar em questão aquilo que é tipo por nós como dado²⁰⁹. Este procedimento crítico possui como escopo trazer a luz nossos preconceitos morais não problematizados pelo agente moral, e a partir daí abrir os horizontes para novas possibilidades de ação numa modernidade esgotada. Assim, o sentido da filosofia nietzschiana se faz por colocar em evidência os pontos cegos de nosso ajuizamento moral nos limites dos horizontes da filosofia do sujeito, nos termos de uma figura filosófica que não pode extrair de forma monológica as suas condições de possibilidade.

A hipótese que lançamos mão aqui é que a partir de mecanismos de perspectividade, Nietzsche pode colocar em evidência esses pontos cegos dessa moralidade cristalizada e não problematizada por esse agente. A ideia é que a investigação sobre a moral dos escritos de seu período intermediário, onde se buscava examinar a origem da moral, nos escritos finais, além de ampliar essa crítica aos mais variados seguimentos da cultura, o filósofo é forçado a verter essa crítica contra si mesmo, uma vez que ele também é partícipe dessa modernidade diagnosticada por ele como decadente. Nesse sentido, tem-se um deslocamento na forma de uso do método genealógico inaugurado no escrito polêmico, com a finalidade de expor o valor dos valores desse filósofo que problematiza a moral.

²⁰⁸Cf. CI

²⁰⁹CF. ABM 186.

Assim, analisaremos aqui o âmbito de problematização dos pontos cegos de nossos ajuizamentos morais que são obstruídos pela autoevidência da moralidade dominante, para em seguida constatar como essa problematização teve que ser vertida contra o próprio filósofo em razão do dever de honestidade²¹⁰ ao caráter imanente de sua crítica, e, portanto, como fechamento de seu programa filosófico. Para tanto, mostraremos como Nietzsche lançou mão do método genealógico e converte-lo num programa autogenealógico com a finalidade de colocar a luz seus próprios preconceitos morais. A ideia é que o grau de eficácia desse argumento deve ser analisado pelo êxito de que as exposições de nossos preconceitos tenham efeito de ampliar os horizontes de nossa margem de manobra da ação, bem como ainda estabelecer um elemento motivador com um mínimo de sucesso.

A MORAL COMO PROBLEMA

Conforme já estabelecemos de forma sumária sobre a necessidade da recolocação da questão que serve de fio condutor ao programa filosófico de Nietzsche a respeito da análise sobre valor dos valores, cumpre-nos agora explicitar a importância desse problema no plano exegético e compreender como o filósofo tratou do problema. Para tanto, lançamos mão aqui de uma passagem autocrítica presente em *Ecce Homo* referente à Aurora, sobre a prioridade do problema moral:

A minha tarefa de preparar à humanidade um instante da mais elevada auto-reflexão, um grande meio-dia em que ela possa olhar para trás e para muito além de si, em que se subtraia à dominação do acaso e dos sacerdotes, e em que ponha pela primeira vez, como totalidade, a questão do «porquê?», do «para quê?» – semelhante tarefa segue-se necessariamente do discernimento de que a humanidade não está no seu recto caminho, de que não é regida pela divindade, de que, pelo contrário, sob os seus mais santos conceitos de valor, imperou sedutoramente o instinto da negação, da perversão, o instinto da *décadence*. A questão da origem dos valores morais é, portanto, para mim uma questão de primeira importância, porque condiciona o futuro da humanidade.²¹¹

Nessa passagem vemos a dimensão como um programa filosófico que tem como objeto a investigação da moral e a sua relação com diagnóstico de niilismo na modernidade, de forma condicionante do futuro da humanidade. Pela primeira vez é

²¹⁰Como já mencionado, a “criação” de novos valores deve passar pelo âmbito da crítica dos próprios valores dominantes, uma vez que não se pode criar valores a partir do nada. Nesse sentido, podemos compreender que Nietzsche instrumentaliza a força motivacional dos princípios decadentes da modernidade para seu próprio propósito, isto é, no presente caso, ele se vale do ideal de verdade a todo custo, com a finalidade não apenas de problematizar esses valores, mas também como elemento motivacional para reconfiguração da ação. A ideia é que a busca da verdade a todo custo impõe um dever de honestidade, de modo que agora perdida a inocência a partir da ciência da origem e valor da moral, o agente não pode mais ignorar que age com base num erro.

²¹¹A, Por que escrevo livros tão bons, 2.

ampliada ao âmbito da totalidade a questão do “porquê” e do “para quê, a partir da constatação de um desvio de rota da humanidade. Assim, não estando mais no “recto caminho” Nietzsche se impõe a missão de expor os termos que uma modernidade que apesar de não mais ser regida pela divindade, ainda se encontra guiada pelos “santos conceitos de valor”, onde imperam os instintos de negação e decadência.

É interessante notar que essa exposição da origem dos valores morais não tem apenas uma finalidade descritiva, mas é instrumentalizada em seu programa normativo. Não se trata como já foi dito de criação de valores a partir do nada, mas pelo contrário, trata-se de que por meio da exposição dos preconceitos morais cristalizados pelo hábito, que se permita uma reapropriação para ampliação do horizonte da ação, uma vez que a inocência perdida por força do dever de honestidade da própria crítica empreendida no contexto da imanência obriga essa reconfiguração dos impulsos no agente moral.

Com o desenvolvimento do seu pensamento no período maduro vislumbramos a intensificação dessa prática de se pôr em questão justamente todo aquele âmbito de atuação que é tido como dado e imune a problematização. Em ABM vemos Nietzsche verter essa crítica sobre os filósofos e sua noção de verdade. Assim, a partir da doutrina da vontade de poder, Nietzsche passa a analisar a tradição filosófica em sua pretensão de se conquistar a verdade. Na realidade, a partir da análise do naturalismo estoico, o filósofo nos indica, não apenas o cerce da problemática do naturalismo moral, mas também o caminho para solução do problema.

Seu orgulho quer prescrever e incorporar à natureza, até a natureza, a sua moral, o seu ideal, vocês exigem que ela seja natureza “conforme a Stoa”, e gostariam que toda a existência existisse apenas segundo a sua própria imagem -como uma imensa, eterna glorificação e generalização do estoicismo! [...] o que ocorre então aos estoicos sucede ainda hoje, tão logo uma filosofia começa a acreditar em si mesma. Ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evita-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, “de criação do mundo”, de *causa prima* [causa primeira].²¹²

Vemos nesse aforismo que para além da vontade de verdade, existe uma vontade ainda mais fundamental, uma vontade de poder que quer se impor como sentido espiritual do mundo. A partir do filósofo não fala a estrutura da realidade, mas justamente o seu ideal de ordem. É interessante notar que Nietzsche não vislumbra essa problemática apenas no estoicismo, mas trata como um problema que ocorre até o seu presente nas mais variadas correntes filosóficas.

²¹²ABM 9.

Nesse sentido, Nietzsche é autorizado a perguntar, o que quer um filósofo com seus sistemas de pensamento? O que nele quer ter voz e vir a ser como perspectiva dominante? Essa prática se intensifica no decorrer da obra, de forma que o filósofo então retoma os termos de sua crítica no aforismo que inaugura o capítulo cinco de ABM a respeito da estreiteza das investigações morais concorrentes, que ao buscarem tratar a moral como ciência, acabaram recaindo em discursos apologéticos de suas próprias idealizações morais, em especial, a moral dominante:

Tão logo se ocuparam da moral enquanto ciência, os filósofos todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretensioso e solene: eles desejaram a fundamentação da moral – e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como “dada”.²¹³

Nessa passagem o problema é retomado, isto é, mais uma vez Nietzsche nos convida a observar que as mais diversas abordagens da moral enquanto um programa de uma ciência moral, ainda que levado a cabo pelos mais ilustres pensadores não passaram de um programa de fundamentação de suas expectativas normativas. A moral mesma permanece intocada, tida como dada e inquestionável, tendo como única tarefa a sua problematização.

Todavia, ao contrário dos aforismos anteriores, ao qual se apresentaram como uma preparação ainda não consumada, nesse a argumentação ganha novo folego ao explicitar por meio da filosofia de Kant, o que se deve entender como semiótica:

Ainda sem considerar o valor das afirmações como “existe em nós um imperativo categórico”, sempre se pode perguntar: o que diz uma tal afirmação sobre aquele que a faz? Existem morais que pretendem justificar perante os outros o seu autor; outras morais pretendem acalmá-lo e deixa-lo contente consigo mesmo; com outras ele quer crucificar e humilhar a si mesmo; com outras ele quer vingar-se, com outras esconder-se, com outras quer transfigurar-se e colocar-se nas alturas; essa moral serve para o autor esquecer, aquela, para fazê-lo esquecer de si mesmo ou de algo de si; alguns moralistas gostam de exercer sobre a humanidade seu poder e seu capricho criador; alguns outros, talvez Kant entre eles, dão a entender com sua moral: “o que merece respeito em mim é que sou capaz de obedecer – e com vocês não será diferente!” – em suma, também as morais não passam de uma *semiótica dos afetos*.²¹⁴

Vislumbra-se facilmente o ganho argumentativo que se vinha ensaiando ao longo da obra. Nessa passagem, a argumentação não é apenas explicitada, como também tem seu nome revelado. Não se trata apenas de se referir a dinâmica da vontade de poder como cerne de seu âmbito normativo, pois a vontade de poder é passível de interpretação, incorrendo nos mais diversos modos de vida e sistemas filosóficos, que

²¹³Ibidem, 186.

²¹⁴Ibidem, 187.

também expressão dessa vontade fundamental. Por isso Nietzsche coloca a pergunta sobre “o que diz uma tal afirmação sobre aquele que a faz? ” Qual forma da vontade de poder quer vir a ser a partir daquele sistema filosófico que advoga certa normatividade?

Como esclarece Nietzsche em um apontamento, “todo instinto individual do ser humano tem a aspiração, ao se apossar do intelecto, de valer como senhor ultimo e impositor de finalidade para todas as coisas humanas”²¹⁵. Esses mesmos instintos individuais são modelados pela moral dominante, de forma que no filósofo ele se expressa na forma de metafísica do mundo como forma de fundamento de um sistema moral, isto é, o sistema moral dentro do qual o filósofo se constituiu. No caso analisado por Nietzsche, a moral socrática-cristã.

Traduzindo para o vernáculo da vontade de poder, podemos dizer que essas, enquanto dinâmica de afetos, possuem performances de expansão e contração, relacionadas a formas de vida ascendentes e descendentes, dos quais morais se expressam a partir da defesa apaixonada dos sistemas filosóficos. Assim, o sistema filosófico defendido por um pensador é concebido como elemento semiótico de uma dada forma da vontade de poder que procura se impor como impulso dominante, sendo essa mesma configuração afetiva fruto da moralidade dominante, numa dinâmica de retroalimentação. Busca-se, então enxergar por meio desses sistemas, justamente o elemento imune à crítica da qual os ajuizamentos são feitos, isto é a vontade de poder fundamental de uma moral, que guia não apenas o pensamento filosófico, mas todo um processo civilizatório.

Um outro apontamento que constitui o germe dessa intuição revela de forma mais clara a aposta nietzschiana:

Só agora a bruxelar que a música é uma pantomina dos afetos: e mais tarde há de se aprender a reconhecer nitidamente o sistema impulsor de um músico a partir de sua música. Ele não pensava realmente *que teria confessado com isso*. Essa é inocência de tal autoconfissão, em antítese a todas as obras escritas.

Mas essa inocência existe também nos grandes filósofos: eles não estão conscientes de que *falam de si* – eles supõem que isso giraria “em torno da verdade”- mas no fundo gira em torno deles. Ou muito mais: o instinto mais forte aparece neles à luz com a máxima falta de vergonha e com a inocência de um instinto básico -ele quer dominar e se possível quer a finalidade de todas as coisas, de todo acontecer! O filósofo é apenas uma espécie de oportunidade e de possibilidade para que o instinto tome de uma vez a palavra.

²¹⁵Apontamento 10, 7(57)

Há muito mais linguagens do que se pensa: e o ser humano revela-se e trai-se com muito mais frequência do que gostaria. O que é que não fala! Mas ouvintes, pessoas que ouçam, existem ainda poucos, de maneira que o ser humano propaga suas confissões como que no espaço vazio: ele é um pródigo, um desperdiçador com suas “verdades”, assim como o sol é com a sua luz. -Não é lastimável que o espaço vazio não tenha ouvidos?

Há maneiras de ver em que o ser humano sente: “só isso é verdadeiro e correto e verdadeiramente humano; quem pensa diferente se engana” -a isso se dá o nome de maneiras religiosas e éticas de ver. É claro que aí fala o instinto soberano, o que é mais forte do que o ser humano. Toda vez o instinto acredita ter a verdade e o conceito supremo de “ser humano”.²¹⁶

Tal com o músico, o filósofo também se trai ao confessar o mais íntimo impulso do seu ser que não fala a partir da ótica da verdade sobre o mundo, mas sim deles mesmos. Assim, também ele é só um instrumento para que o instinto tome a palavra e se coloque como legislador. Bastando apenas ter bons ouvidos para compreender a riqueza e diversidade dessas confissões, e “sendo a moral apenas uma linguagem de sinais para nossos instintos”²¹⁷, podemos compreender ela mesma a partir daquele que inadvertidamente proclama seus discursos apologéticos travestidos em saber.

E não poderia ser diferente, pois em sua resposta ao problema da consciência, Nietzsche, relaciona o aparente caráter supérfluo desta com a necessidade de comunicação. Nesse sentido, o aparecimento da consciência não estaria originalmente ligado à atividade cognitiva do intelecto feita de forma monológica, mas na necessidade de comunicação entre pessoas, cujo desenvolvimento se deu em razão da sobrevivência. Assim, a “consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas”²¹⁸ com a finalidade de comunicar o que lhe faltava, como se sentia, o que pensava, de modo que apesar de “pensar continuamente”, apenas o superficial, essa parte que acontece em palavra, isto é, signos, que se tem acesso. A comunicação é então uma pantomima de uma dinâmica afetiva interna ao qual aquele que se manifesta, seja por gestos, palavras, sons, revela algo de si e do ambiente em que está imerso.

Com essa passagem fica mais fácil compreender o que Nietzsche quis dizer em CI ao escrever que:

Conhece-se minha exigência ao filósofo, de colocar-se além do bem e do mal – de ter a ilusão do julgamento moral abaixo de si. Tal exigência resulta de uma percepção que fui o primeiro a formular: *de que não existem absolutamente fatos morais*. O julgamento moral tem isso em comum com os religiosos, crê em realidades que não são realidades. Moral é apenas uma interpretação de

²¹⁶Ibidem 10, 7 (62)

²¹⁷Ibidem 10, 7 (76)

²¹⁸Cf. GC 354.

determinados fenômenos, mais precisamente, uma má interpretação. O julgamento moral é parte, como o religioso, de um estágio de ignorância em que falta inclusive o conceito geral, a distinção entre real e imaginário: de modo que a “verdade”, nesse estágio, designa coisas que agora chamamos de “quimeras”. Portanto, o julgamento moral nunca deve ser tomado ao pé da letra: assim ele constitui apenas o contrassenso. Mas como *semiótica* é inestimável: revela, ao menos para os que sabem, as mais valiosas realidades das culturas e interioridades que não sabiam o bastante para compreenderem a si próprias. Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes de que se trata, para dela tirar proveito.²¹⁹

Como espelho da organização afetiva de um sujeito ou de uma cultura, a moral tem um valor inestimável para uma compreensão profunda dessas organizações vitais, revelando seus respectivos pontos cegos, naquelas formações em que elas “não o sabiam o bastante para compreenderem a si próprias”, pois elas mesmas estavam imersas em sua normatividade.

Isso é possível pois, “palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associados, para grupo de sensações”²²⁰. Não basta, portanto, que se utilize as mesmas palavras para compreensão, mas é preciso que essas palavras se refiram às vivências interiores de uma experiência em comum. Nesse sentido, Nietzsche considera a história da linguagem como processo de abreviação para rápido entendimento, em especial nas necessidades impostas pela estrutura afeita, ou em outras palavras “quais grupos de sensações que dentro da alma despertam mais rapidamente, tomam a palavra e dão ordens”²²¹.

É nesse sentido que se perfaz a semiótica dos valores nietzschiana, isto é, partindo do pressuposto de que palavras são signos que expressam a estrutura hierárquica de nossos afetos, ao qual se identifica como nossa “tábua de valores, Nietzsche pode se debruçar criticamente sobre os mais diversos sistemas filosóficos e questionar quais são os valores subjacentes a uma determinada visão de mundo.

AUTOGENEALOGIA E OBJETIVIDADE

Quando acompanhamos o desenvolvimento gradual de seu pensamento, nos torna possível ver não apenas o germe dos problemas colocados por Nietzsche, mas também o ensaio de soluções para esses problemas. Falamos isso porque já em *Aurora*, obra essa

²¹⁹CI, VII, 1.

²²⁰ABM, 268.

²²¹Idem.

em que problemas sobre reflexão moral ganham expressão é possível ver ensaios de alternância de perspectividade na interação de sujeitos constituídos afetivamente.

Como se pode ver, Nietzsche enfatiza o aspecto afetivo da atividade do intelecto, desaguando uma descrição não cognitiva da moral. Disso resulta uma descrição da interação em termos diversos do que até então se via na tradição filosófica, como bem podemos ver ao longo de sua obra. Todavia, antes de passarmos ao exame da interação, é importante perceber que a continuidade da perspectiva de ignorância de nossa própria perspectiva:

Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser. Mal conseguirá dar o nome dos mais grosseiros entre eles: o número e a intensidade deles, o fluxo e refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua *alimentação*, permanecem inteiramente desconhecidas para esse alguém.²²²

Assim, vemos que Nietzsche permanece fiel às regras do jogo por ele mesmo impostas. Se a moral que expressa a dinâmica afetiva desse sujeito que está inserido é tida como dada e não problematizada, toda a estrutura que subjaz a constituição desse sujeito também é inacessível a ele. Nesse sentido, vemos que ele não tem acesso imediato a sua própria perspectiva de onde ajuíza, essa ignorância a respeito de si é imprescindível para compreensão da complexidade do processo articulado pelo filósofo de tornar visíveis os pontos cegos de onde fazemos nossos ajuizamentos.

No que se refere ao procedimento de orientação, podemos ver o germe desse procedimento referente ao exercício de deslocamento de perspectivas no aforismo A 118:

O que compreendemos de nosso próximo, senão as suas fronteiras, quero dizer, aquilo com que ele se inscreve e se imprime em nós e sobre? Nada compreendemos dele, senão as mudanças em nós, que são por ele causadas -nosso conhecimento dele se assemelha um espaço oco a que se deu uma forma. Nós lhe atribuímos as sensações que os seus atos despertam em nós, dando-lhe assim uma falsa positividade inversa. Nós o construímos segundo o que sabemos de nós, dele fazendo um satélite de nosso próprio sistema, e quando ele nos ilumina ou se escurece, e somos a causa última de ambas as coisas – nós acreditamos o contrário! Mundo de fantasmas, este em que vivemos! Mundo invertido, virado, vazio e, no entanto, sonhado cheio e reto.²²³

A ideia que buscamos enfocar aqui é identificar o germe desse exercício de deslocamento de perspectiva e a dinâmica de sua atuação, de modo a permitir acesso às perspectivas obscuras em nós. Nesse sentido, o elemento que se extrai é como temos

²²²A 119.

²²³Ibidem 118.

acesso ao outro na forma em que este deixa impressões em nós, e como a medida em que essas impressões vão sendo deixadas, passamos a ter acesso a uma dimensão até então desconhecida de nós mesmos. Nós lhe atribuímos sensações, no modo em que ele deixa em nós sensações, construindo em nós a sua presença²²⁴. É interessante como a argumentação nietzschiana não para por aí, pois o filósofo enfatiza que ao absorvê-lo, na forma dessas sensações causadas, ele logo passa a fazer parte de nosso sistema, funcionando como um satélite, de modo que “quando ele nos ilumina ou escurece, somos a causa última de ambas as coisas”, isto é, a partir da interação com esse elemento externo, podemos compreender sua atuação semioticamente como algo de nós mesmos, pois somos em ultima instancia a causa para isso.

Podemos ver essa estratégia argumentativa em seus escritos posteriores, em especial, aqueles escritos finais, em que ela ganha forma na noção de genealogia. Como já foi colocado, a superação da moral deve ser feita por força da própria moralidade, uma vez que Nietzsche não possui um espaço transcendental de ajuizamento, sob a penalidade de recair em sua própria crítica. Assim, a superação da moral deve ser feita por meio da crítica imanente a ela mesma, e se nesse caso, se o ideal de veracidade da moral platônico-cristã conduziu ao niilismo na modernidade, apenas levando essa lógica às últimas consequências é que se conseguirá a superação do niilismo.

E assim Nietzsche o faz em suas obras finais, isto é, consistindo seu programa numa crítica aos ídolos modernos, a partir da exposição da origem de seus valores para demonstrar que eles não são valores eternos, mas que vieram a se constituir no seio de uma tradição. São nesses termos em que o método histórico nietzschiano ganha relevo na forma de uma genealogia, não apenas pela perspectiva engajada de uma descrição crítica, mas também pelo escopo desestabilizador das crenças morais em sua pretensa natureza imutável.

Este projeto de 1887, no entanto é radicalizado quando o filósofo desloca este programa do âmbito cultural para o domínio individual de sua própria existência em cada um dos livros de 1888. Desta forma, as interlocuções feitas por Nietzsche nesses textos, operam em caráter de reflexividade por meio do qual ele consegue ter acesso aos

²²⁴ É interessante notar que essa dinâmica permanece e se amolda nas obras posteriores do filósofo, em especial quando seu pensamento evolui para o âmbito da teoria da vontade de poder em sua filosofia madura, pela continuidade da própria estrutura afetiva. Em outras palavras, é possível compreender essa dinâmica sob a teoria da vontade de poder, uma vez que a estrutura básica da construção das teorias dos afetos nietzschianas apresenta em continuidade estrutural em seus elementos básicos.

pontos cegos, isto é, as crenças cristalizadas de si mesmo. Assim, Sócrates, Platão, Wagner, Jesus, tradições filosóficas, culturais ou morais; funcionam como espelho por meio do qual a práxis autogenealógica se desenvolve.

Dessa perspectiva, é possível constatar como as interlocuções culturais por meio da pergunta pelo significado dos ideais ascéticos de *Para genealogia da moral* de 1887, são particularizadas em cada um dos escritos de 1888: *O caso Wagner* e *Nietzsche contra Wagner*, Nietzsche se autoencena como imoralista, fisiologista; com a figura de pensamento “nós” em *Crepúsculo dos ídolos*, o filósofo se autoencena como instância argumentativa em face da filosofia, ciência, política e religião; como autoencenação contrária ao cristianismo, ele escreve *O anticristo* e em *Ecce homo*, ao invés de escrever autobiograficamente, ele adota um procedimento de exposição de si, culminando assim no autogenealogia.

Assim, percebemos o fechamento do mencionado projeto crítico filosófico da modernidade em EH, dado a força do caráter imanente de sua metodologia filosófica. Uma vez diagnosticada a modernidade como um período decadente, por força do dever de veracidade da moral de onde Nietzsche filosofa, deve ele mesmo passar pelo exame de sua crítica, expondo as condições de surgimento de seu pensamento, demonstrando a sua própria temporalidade.

Da perspectiva dessa estrutura argumentativa da autogenealogia que podemos compreender o que Nietzsche quer dizer que quando fala de Wagner, na verdade, está falando dele mesmo²²⁵. Isto é, pelas impressões causadas a Nietzsche por Wagner, o filósofo pode construir o famoso compositor em seu interior, e a partir das relações travadas com essa construção, saber mais de si mesmo.

Vemos assim que o âmbito normativo da filosofia nietzschiana não se trata do retorno a natureza expressas nos valores de nobreza da vontade de poder, mas de um processo interno a própria moralidade dominante. Isto é, apenas se atravessa o niilismo, levando as últimas consequências a sua própria lógica, e no caso da crítica a modernidade, a busca pelo fundamento impulsionado pelo ideal de veracidade deve ser levado a superação de seu limite, constatando a própria fluidez dos valores, e para abrir os horizontes de ação para além da moralidade dominante.

²²⁵EH, Porque escrevo livros tão bons, NT.

Assim, Nietzsche procede o fechamento de seu pensamento no exercício autogenealógico das condições de vida que emergem e transformam sua teoria. A partir de um movimento autopoietico operado dentro da própria moralidade, por do questionamento de interlocutores que representam as várias facetas dessa moralidade, Nietzsche pode ajuizar sobre essa interlocução, e reconhecer a si mesmo nesses juízos. Este reconhecimento abre os horizontes de atuação da ação para além da moralidade, nessa mesma moralidade tem a vantagem de além não se referir a um arsenal conceitual fundacionista, como também de poder extrair seu elemento motivacional pela força dessa própria moralidade com um mínimo de sucesso.

Assim, trata-se de reconhecer na autogenealogia sua instância autorreferencial de ajuizamento, isto é, que a crítica de Nietzsche a uma cultura ou tradição moral deve ser compreendida como uma crítica a si mesmo, de forma que este procedimento possui uma estrutura formal e semântica²²⁶. Se Nietzsche critica a cultura alemã, em última instância ele critica a si mesmo, bem como acontece em sua crítica a Wagner. É nesse procedimento que é permitido ao filósofo a formulação dos pressupostos que orientam a sua crítica, na medida em que torna visível a sua perspectiva a partir da cultura ou tradição moral criticada.

Nesse sentido, a autorreferencialidade do procedimento autogenealógico faz justamente emergir os elementos morais cristalizados no jogo de poder e não problematizados. Para manter o caráter imanente de sua filosofia, Nietzsche instrumentaliza parasitariamente a alteridade criticada (pessoas, moral, cultura e etc.) para lançar luz em sua própria perspectiva de onde empreende a sua crítica e consequentes ajuizamentos. Assim, percebe-se que no procedimento filosófico-crítico de Nietzsche, a construção normativa é imanente, isto é, inerente a própria situação do

²²⁶Do ponto de vista formal destaca-se a prática interrogativa, destinada a implosão das autoevidências da moral, que permite o deslocamento da genealogia para além do âmbito estritamente moral. Essa práxis interrogativa está relacionada ao âmbito crítico da filosofia nietzschiana, e pode ser ancorada na constelação de três aforismos fundamentais: o aforismo 6 do Prólogo de GM, o aforismo 1 de ABM e o 346 de GC (VIESENTEINER, 2015, p.107-108). No que se refere ao aspecto semântico, é importante destacar que consiste no deslocamento de sua economia argumentativa que inicialmente era direcionada ao âmbito estritamente moral, na pergunta pelo significado dos ideais ascéticos, em seus escritos finais, em especial nos textos de 1888, são estruturados com vistas a ele mesmo. O programa genealógico de 1887 em GM, especialmente na terceira dissertação, direciona-se às principais estruturas da cultura: arte, filosofia, ciência, religião e moral. Contextualmente, essas estruturas culturais correspondem, a cada um dos livros que Nietzsche escreve em 1888: O caso Wagner (arte), Crepúsculo dos ídolos (filosofia e ciência), O anticristo (religião), além de mostrar a si mesmo como filósofo Nietzsche, em *Ecce homo*. (VIESENTEINER, 2015, p.119)

pensador, de modo que esses elementos morais que emergem da crítica são empregados para reconfiguração da orientação da nova ação.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O programa crítico de reversão da metafísica ocupa um lugar privilegiado no pensamento de Nietzsche de modo que o enfoque naturalista dado por ele com a finalidade de oxigenar a filosofia que há muito tempo sofria os efeitos resultantes dessa dinâmica desertificadora deve também ser visto como de igual modo. E não por outro motivo que tal programa crítico serviu como fio condutor de nossa investigação a respeito do naturalismo na filosofia nietzschiana.

Pode-se observar que já em seus anos de formação o filósofo teve acesso aos mais variados debates sobre os sucessos e limitações da abordagem naturalista diante a crise de identidade sofrida pela filosofia. Dada à profundidade do debate travado entre idealistas e naturalistas, e as respectivas questões oriundas da discussão, já se pode adiantar das dificuldades de enquadrar o naturalismo nietzschiano em qualquer vertente ortodoxa do naturalismo, como bem podemos confirmar pela leitura de seus textos, cujas advertências a qualquer pretensão realismo estão sempre presentes.

Nietzsche indica uma guinada a um naturalismo pragmatista da qual o caráter ficcionista lhe permite lançar mão de uma economia de vocabulário sóbria e apta a remover as entidades metafísicas que ainda habitavam a filosofia, sem cair numa vulgarização do mundo pelo “fetiche da matéria”. Tal posição não apenas pode ser encontrada em seus textos por meio de uma análise mais apurada dos aforismos, como se mostra como a que melhor se adequa a pluralidade de sua obra, em especial quando nos debruçamos sobre as influências de seus anos de formação e o consequente desenvolvimento lógico de seu pensamento.

No campo normativo, o naturalismo representou uma retoma aos “valores da terra” ao lançar luz ao caráter formador do costume no âmbito da moralidade. Apesar de inicialmente Nietzsche acenar em direção ao naturalismo moral, pensamos que tal posição não se mantém como fechamento do seu pensamento. Ademais, no que diz respeito à teoria da vontade de poder, ao contrário do que defendem muitos intérpretes, divergimos que seu fundamento último se daria no ancoramento naturalista.

Ao analisarmos o conjunto de sua obra, percebemos que seu registro crítico não pode ser analisador de forma isolada, a perder de vista o âmbito propositivo do pensamento do filósofo, uma vez que essa mesma crítica constitui um uso semiótico de

análise do processo decadencial ao questionar o valor subjacente às mais diversas concepções de mundo vigente. Dado o caráter imanente dessa crítica, o filósofo é obrigado a se submeter a seus próprios termos, de forma, que ao diagnosticar a modernidade como decadente, ele mesmo é obrigado a se reconhecer como tal. Nesse sentido, pôde-se ver como Nietzsche faz uso dessa sintomatologia para orientar a sua crítica de forma imanente e autopoietica, abrindo assim as margens de manobra para além do âmbito moral dominante.

Podemos conceber assim que mais do que o endosso a uma proposta normativa engessada e cheia de problemas como é o naturalismo moral, a abertura de tais margens de manobras para além os juízos moralmente estabelecidos é a que melhor se coaduna ao caráter propositivo de seu pensamento, em especial quando nos debruçamos não apenas sobre seus textos e o pluralismo de perspectivas que se encontram em sua obra, mas quando levamos em conta todo o itinerário filosófico de Nietzsche.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDLER, Charles. *Nietzsche: vida e pensamento*. Volume I. Rio de Janeiro. Ed. Contraponto, 2016.

ARALDI, Clademir. *Nietzsche: Do niilismo ao naturalismo na moral*. Rio Grande do Sul, Pelotas. Dissertatio filosofia, 2013.

BRITO, Adriano Naves. *Naturalismo moral*. Manual de Ética. Rio de Janeiro, Petrópolis. Ed. Vozes, 2014.

D'IORIO, Paolo. *Nietzsche na Itália: A viagem que mudou os rumos da filosofia*. Rio de Janeiro. Ed. Zahar, 2014.

DUDRICK, David. *A alma de Nietzsche: Uma nova e provocativa interpretação da obra Além de bem e mal*. São Paulo. Ed. Cultrix, 2016.

FREZZATTI, Wilson Antônio Junior. *Fisiopsicologia*. Dicionário Nietzsche. São Paulo. Ed. Loyola: Sendas e Veredas, 2016.

GIACOIA, Oswaldo Junior. *Nietzsche: O humano como memória e como promessa*. Rio de Janeiro, Petrópolis. Ed. Vozes, 2013.

_____. *Nietzsche como psicólogo*. Rio Grande do Sul, São Leopoldo. Ed. Unisinos, 2001.

JANAWAY, Christopher. *Beyond the selfness*. Unite States of America. Clarendon Press, 2007.

KAIL, Peter. *Nietzsche e Hume: naturalismo e explicação*. Cadernos Nietzsche nº 29. São Paulo, 2011.

LANGE, Albert. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Baedeker, 1866.

LEITER, Brian. *Naturalismo reconsiderado*. Cadernos Nietzsche nº 29. São Paulo, 2011.

_____. *On Morality*. Unite States of America. Routledge, 2002 e 2015.

LOPES, Rogério. *“A almejada assimilação do materialismo”: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX*. Cadernos Nietzsche nº 29. São Paulo, 2011.

_____. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de doutorado. Minas Gerais, Belo Horizonte. Biblioteca digital UFMG, 2008.

_____. *Filosofia e Ciência: Nietzsche herdeiro do programa de Friedrich Albert Lange*. Nietzsche e as ciências da natureza: Rio de Janeiro. Ed. 7letras, 2011.

MARTON, Scarlett. *Assim falava Zaratustra*. Dicionário Nietzsche. São Paulo. Ed. Loyola: Sendas e Veredas, 2016.

_____. *Da biologia à física: vontade de potência e eterno retorno do mesmo*. Nietzsche e as ciências da natureza: Rio de Janeiro, Nietzsche e as ciências. Ed. 7letras, 2011.

_____. Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo. Ed. Brasiliense, 1990.

MATIOLLI, William. *Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação*. Cadernos Nietzsche nº 29. São Paulo, 2011.

_____. *O devir e o lugar da filosofia: alguns aspectos da recepção e da crítica de Nietzsche ao idealismo transcendental via Afrikan Spir*. Kriterion nº 128. Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder*. São Paulo. Ed. Annablumme, 1997.

NASSER, Eduardo. *Humano, demasiado humano*. Dicionário Nietzsche. São Paulo. Ed. Loyola: Sendas e Veredas, 2016.

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *APONTAMENTOS PÓSTUMOS, 1887-1889*. Trad. Marco Antonio Casanova. Ed. Forense.

_____. Aurora. Trad. de Paulo C. de Souza, São Paulo: Companhia de Letras, 2004.

_____. A genealogia da moral. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro; trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. Assim falou Zaratustra. São Paulo. Companhia das Letras, 2009.

_____. Aurora. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. Ecce homo. Como alguém se torna o que é. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. Humano, demasiado humano. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. O nascimento da tragédia. Trad. J. Guinsburg. São Paulo. Companhia de Letras, 2007.

_____. O Anticristo. Maldição ao Cristianismo; Ditirambos de Dioniso. trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. Verdade e mentira no sentido extra-moral. Revista Comum, volume 6, nº 17. Rio de Janeiro, 2001.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Rio Grande do Sul, Ijuí. Ed. Unijuí, 2009.

RICCARDI, Mattia. *Nietzsche tardio e a tese da falsificação*. Cadernos Nietzsche nº 34. São Paulo, 2011.

RITCHIE, Jack. *Naturalismo*. Rio de Janeiro, Petrópolis. Ed. Vozes, 2012.

SCHACHT, Richard. *O naturalismo de Nietzsche*. Cadernos Nietzsche nº 29. São Paulo, 2011.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophy in Germany 1831 -1833*. Unite States of America. Cambridge University Press, 2009.

SCHOPENHAUER, ARTUR. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo. Ed. UNESP, 2005.

STEGMAIER, WERNER. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Rio de Janeiro, Petrópolis. Ed. Vozes, 2013.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Autogenealogia e reivindicação de objetividade moral em Nietzsche*. Philosophos, v. 21. Goiânia, 2016.

_____. *Estrutura formal e semântica do argumento autogenealógico em Nietzsche*. Cadernos de filosofia alemã: Crítica e modernidade v. 20, nº 2. São Paulo, 2015.

_____. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*. São Paulo. Ed. PHI, 2013.

VOLPI, Franco. *O Nihilismo*. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

WOODWARD, Ashley. *Nietzscheanismo*. Rio de Janeiro, Petrópolis. Ed. Vozes, 2016.

